Die Körpertheile

Georg Ebers


LANE
MEDICAL
LIBRARY
Seidel
Collection
HISTORY OF MEDICINE
AND NATURAL SCIENCES

Seinem lieben Collegen Lieblein
mit freundschaftlichen Grüßen der Verfasser

München. 20/1-98. Georg Ebers

DIE KÖRPERTHEILE

IHRE BEDEUTUNG UND NAMEN

IM ALTÄGYPTISCHEN

VON

GEORG EBERS

Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XXI. Bd. I. Abth.

München 1897
Verlag der k. Akademie
in Commission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

VORBEMERKUNG.

Eine wie grosse Rolle die Körpertheile nicht nur in der Medizin, sondern auf den meisten Gebieten des ägyptischen Lebens spielen, ist bisher noch nicht hervorgehoben worden, und doch tritt es uns aus der gesamten ägyptischen Litteratur vielfach und auffallend entgegen.

Fassen wir diese Wahrnehmung nun hier näher ins Auge, so geschieht es keineswegs allein, um zu den Merkwürdigkeiten, von denen das Reich der Pharaonen schon dem Herodot mehr zu besitzen schien als jedes andere Land,[1]) eine neue zu fügen; wir denken vielmehr durch diese Untersuchungen die Kenntniss der Anschauungsweise des ägyptischen Volkes auf einer ganzen Reihe von Lebensgebieten zu fördern und zu vertiefen und daneben auch der lexikalischen Forschung einen Dienst zu leisten.

Der erste Abschnitt dieser Arbeit wird der vielfältigen und grossen Bedeutung gewidmet sein, die den Gliedmassen des menschlichen und zuweilen auch des thierischen Körpers von den Aegyptern eingeräumt wurde. Der zweite soll sie ausschliesslich als sprachliches Object behandeln. In ihm denken wir die Namen, die sie zu jeder Zeit der ägyptischen Schriftübung führten, zu eruieren und zum Zweck der Vergleichung neben einander zu stellen.

Quellen.

Als wichtigste Quellen lassen sich diejenigen Texte bezeichnen, in denen wir Aufzählungen oder tabellarisch geordnete Listen der Körpertheile finden. Sie kommen vor im Todtenbuche und in den ihm verwandten Schriften, in magischen Manuscripten und auf Stein geschriebenen Texten (wie die Metternichstele und ihr verwandte Denkmäler aus der „Horus auf den Krokodilen"-Gruppe), in religiösen Stücken, die die Natur der zu feiernden Götter dem Verständniss der Anbeter nahe bringen, indem sie die Beschaffenheit all ihrer Theile und ihre Bestimmung schildern und oft durch Vergleiche verdeutlichen. Auch in mythologischen Mittheilungen geschieht der Gliedmassen häufig Erwähnung. Ferner wird ihrer in den medizinischen Papyri gedacht. Eine wahrscheinlich für den Schulgebrauch hergestellte späte Handschrift gibt eine Aufzählung der gebräuchlichsten Hieroglyphenzeichen mit einer Wiedergabe ihrer Namen in hieratischer Schrift und enthält auch den Theilen des menschlichen und thierischen Körpers gewidmete Abschnitte.

Gelegentlich kommen die Gliedmassen auch in anderen Texten vor. Unter ihnen nehmen etliche Handschriften didactischen und moralischen Inhalts, an deren Spitze der

[1]) Herodot II. 25.

Papyrus Prisse (12. Dyn.) steht, die erste Stelle ein; gestatten sie doch mehrfach zu erkennen, welche geistigen Functionen man gewissen Organen des menschlichen Körpers (*'ib* oder *ḥ' ti* das Herz, *ḫ-t* der Leib oder der Bauch etc.) zuschrieb.

In der zweiten Abtheilung werden wir auf diese einheimisch ägyptischen Quellen näher einzugehen und sie sowie die griechischen, an deren Spitze die Hieroglyphica des Horapollon stehen, die wir übrigens vorwegnehmend auch schon früher benutzen, zu würdigen haben.

Für den hier mitgetheilten ersten Abschnitt galt es den gesamten schriftlichen Nachlass der Aegypter auf Stein und Holz, auf Leder und Papyrus zu durchsuchen. Die Titel der zu benutzenden Texte und Schriften sollen zu den betreffenden Stellen in den Anmerkungen mitgetheilt werden.

Die wichtigsten und häufigsten Abkürzungen, deren wir uns dabei bedienen, sind die folgenden:

B. o. th. d. (R.) — Le Page Renouf. Book of the dead. 1893 fgd.
Brugsch. Dict. géogr. — H. Brugsch. Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte. Leipzig 1879.
Brugsch. Geogr. Inschr. — H. Brugsch. Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler. Leipzig 1857 fgd.
Brugsch. Hierogl. d.-Wörterb. — H. Brugsch. Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch. Leipzig 1867 fgd.
Brugsch. Wörterb. Suppl. — H. Brugsch. Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch. Bd. V fgd. 1880 fgd. Supplemente.
Brugsch. Thes. — H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum. Leipzig 1883 fgd.
Dümichen. Geogr. Inschr. — J. Dümichen. Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler. Leipzig bis 1885. (H. Brugsch und J. Dümichen. Recueil de monuments égyptiens.)
Dyn. — Dynastie oder Herrscherreihe.
Eisenlohr Pp. Rhind. — A. Eisenlohr. Ein mathematisches Handbuch der alten Aegypter. Leipzig 1877.
Erman. Aeg. — A. Erman. Aegypten und Aegyptisches Leben im Alterthum. Tübingen 1885.
Lepsius. Denkm. — Lepsius. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Berlin bis 1856.
Mariette. Notices. — Mariette. Notices des principaux monuments. Alexandrie 1864.
Maspero. Études. — Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. Paris 1893.
Mém. d. l. mission arch. — Mémoires de la mission archéologique française du Caire. Paris bis 1896.
Naville. Mythe d'Hor. — E. Naville. Textes relatifs au mythe d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou. Genève et Bâle 1870.
Pap. Eb. — G. Ebers. Ein hieratisches Handbuch altägyptischer Arzneikunde. Leipzig 1875.
Piehl. Inscr. hier. — K. Piehl. Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte. Stockholm-Leipzig 1886.
Plut. Is. u. Os. — Plutarch. *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* ed. Parthey. Berlin 1850.
Proc. bibl. arch. — Proceedings of the society of biblical archaeology. London.
Pyr. — Pyramiden.
Recueil. — Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris.
Renouf. — Le Page Renouf.
Rossi u. Pleyte. Tur. Pap. — Papyrus de Turin. Facsimilés par F. Rossi et publiés par W. Pleyte. Leide 1869—76.
Todtenb. Leps. — Das Todtenbuch der Aegypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin. Herausgegeben von R. Lepsius. Berlin 1842.
Todtenb. Nav. — Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dyn. Aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von E. Naville. Berlin 1886.
Transactions bibl. arch. — Transactions of the society of biblical archaeology. London.
Zeitschr. — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Leipzig.

Bei der Transscription richten wir uns nach der in der Berliner Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde benutzten. Zwar halten wir auch sie in mancher Hinsicht für verbesserungsfähig, wir bedienen uns ihrer aber dennoch, weil sie die hieroglyphischen Zeichen, für die sie eintritt, ihrem Lautwerthe einigermassen entsprechend wiedergibt und weil sie in einem ansehnlichen Kreise von hervorragenden Fachgenossen, denen die zu London 1874 combinierte schlichtere Transscription nicht genügte, Aufnahme fand. Nur einen Zusatz gestatteten wir uns. Wie bei der Umschrift des Papyrus Ebers, über die wir uns weiland mit Ludwig Stern einigten, setzten wir da, wo hinter einem Substantivum im Plural oder Dual die Endung unausgeschrieben blieb, an ihre Stelle ein ' oder ''. Dies '' steht für die fehlende Dualendung, da es beim Dual, wo wir das Geschlecht des Wortes nicht bestimmen können, ohnehin schwer fällt, die rechte Endung zu finden und die beiden Dualstriche oft nur ideographisch, nicht aber als Vertreter einer grammatischen Endung aufzufassen sind. — Trotz F. Hommels Nachweis, dass in den ältesten Texten 𓋴 und 𓊃 unterschieden wurden, geben wir beide mit *s* wieder, obgleich in jüngster Zeit einige für 𓋴 *ś* gebrauchen. Wir lassen diese Unterscheidung unbeachtet, weil bei den Aegyptern selbst der Lautwerth von 𓋴 und 𓊃 verhältnissmässig früh mit einander verschwamm und *ś* leicht zu Verwechselungen mit *š* führt. Den Zeichen des hieroglyphischen Alphabets geben wir also die folgende, von der Redaction der Zeitschrift combinierte und benutzte Umschrift:

Das hieroglyphische Alphabet mit Umschrift.

𓄿 = *ꜣ*, 𓇋 = *'i*, 𓇌 = *y*, \\ (nie Anfangsbuchstabe) = *ī*, 𓅱 = *w*, 𓂝 = ' = ע
𓃀 = *b*, 𓊪 = *p*, 𓆑 = *f*, 𓅓 = *m*, 𓈖 = *n*, 𓂋 = *r*
𓉔 = *h*, 𓎛 = *ḥ*, 𓐍 (und 𓄡) = *ḫ*
𓋴 und 𓊃 = *s*, 𓈙 = *š*
𓎡 = *k*, 𓈎 = *ḳ*, 𓎼 = *g*
𓏏, 𓍘 = *t*, 𓂧 = *d*, 𓍿 = *ṯ*, 𓆓, 𓆷 = *ḏ*.

Die körperliche Beschaffenheit der alten Aegypter.

𓐍𓂝𓄹𓏥 *ḫ'* ' heisst das Wort, mit dem man auf ägyptisch den Leib oder Körper am häufigsten bezeichnet. Es bedeutet „die Glieder“, und dies Zusammenfassen der Theile zu einem Ganzen oder dies Zerlegen des Ganzen in seine Theile ist, wie wir sehen werden, dem ägyptischen Volksgeiste durchaus angemessen.

Bei der gerade uns gegenüber so häufig wiederholten, doch durch zahllose Wahrnehmungen widerlegbaren Behauptung, die alten Aegypter wären in jeder Hinsicht anders beschaffen gewesen als wir Söhne und Töchter einer so viel späteren Zeit und eines von dem Nilthale so verschiedenen Landes, scheint der kurze Nachweis geboten, dass wenigstens die anatomische Beschaffenheit der Gliedmassen oder des Körpers der alten Aegypter im

Laufe der Jahrtausende keinerlei Veränderung erfuhr. Anch ihre Physiognomie blieb von der Epoche der Pyramidenerbauer an bis in nachchristliche Zeit dieselbe. Das beweist eine Vergleichung der Statuen und Darstellungen menschlicher Personen in Hautrelief mit den von hellenistischen Künstlern in realistischer Vortragsweise gemalten Mumienportraits von Hawara nnd Rubajjât. Schon in frühester Zeit wich diese Physiognomie kanm merklich von der der anderen Mittelmeervölker ab nnd wurde zeitig in Form und Farbe in Gegensatz zn der der afrikanischen Neger und der echten Semiten gestellt.

Mit unwiderleglicher Kraft treten für die im Ganzen unveränderte anatomische und physiognomische Beschaffenheit der alten Aegypter ihre eigenen Körper ein. Jedermann weiss, wie viele in Gestalt von Mumien erhalten blieben; — weniger bekannt möchte es aber sein, dass, wie das Mikroskop erwies, auch nicht das feinste Gewebe an diesen balsamierten Leichen, die Jahrtausende überdauerten, der Vernichtung anheimfiel.[1])

Die körperliche Beschaffenheit der Aegypter deckt sich, wie diese Untersnchungen beweisen, genau mit der unseren, und jedes einzelne Glied eines Unterthanen der Pharaonen, ja jeder Nerv an ihm uud jede Ader findet sich bei nns Kindern einer so viel späteren Zeit wieder. Selbst die Schädelbildnng des alten Aegypters weicht durchschnittlich nnr wenig von derjenigen der anderen Mittelmeervölker ab.

Auch das ist wissenschaftlich festgestellt worden, und zwar in jüngster Zeit durch Messungen, denen R. Virchow[2]) viele Mumienschädel unterzog. Auch auf portraitähnliche Statuen dehnte er seine Arbeit aus und kam zu dem Ergebniss, dass der altägyptische Typus dem der sogenannten Mittelmeervölker weit näher steht als dem der Bântuneger. Der Prognathismus, der den dunklen Völkern Afrikas gemeinsam ist, deren Sprache keine grammatischen Geschlechter kennt, ist dem alten Aegypter so wenig eigen wie der Plattfuss und das Wollhaar.

„Wenn man“, sagt Virchow,[3]) „den Rassencharakter auch nicht direct einen europäischen, nicht einmal einen arischen nennen will, so kann man doch ungefähr so weit gehen, wie etwa der alte Blumenbach mit seiner kaukasischen Rasse oder wie manche Nenerem mit der Aufstellung der mittelländischen Rasse. Zn dieser gehören anch Semiten und Hamiten, also sicher auch die heutige einheimische Bevölkerung Aegyptens.“[4])

[1]) Viele Mumien wurden einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen: zum erstenmale mit allen Hilfsmitteln der Physiologie zwei Prager Mumien, die Johannes Czermak, der Hersteller des Kehlkopfspiegels, mikroskopisch untersuchte. H. Czermak. Beschreibung und Untersuchung zweier ägyptischer Mumien. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissenschaften. Math.-naturh. Klasse 1852, S. 427 fgd. Gegenwärtig werden alle von berufener Seite ausgegrabenen oder entdeckten Mumien, wo es angeht, ohne der Erhaltung Werthes zu schädigen, methodisch vermessen und untersucht. In Masperos Les momies royales de Deir el-Bahari, mém. d. l. mission arch. Tome I von Fouquet. Von demselben Gelehrten stammen auch die Messungen der von de Morgan ausgegrabenen Mumien von Dahchur. De Morgan, Fouilles à Dahchur, Vienne 1895, p. 147 fgd. sowie in de Morgans Recherches sur les Origines de l'Égypte. Paris 1896. p. 241 fgd.

[2]) R. Virchow. Die Mumien der Konige im Museum von Bulaq. Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissenschaften. 12. Juli 1888. XXXIV. S. 767 fgd.

[3]) l. l. S. 778.

[4]) Die besonders von R. Hartmann aufgestellte Hypothese, die Aegypter bildeten zusammen mit den sogenannten „schönen“ dunkelhäutigen Völkern Ostafrikas eine gemeinsame, in diesem Erdtheile heimische Gruppe, ist längst aufgegeben worden. R. Hartmann. Die Völker Afrikas. Leipzig 1879 und Ueber ostafrikanische Völkerschaften nnd Völkerbewegungen. Verhandlungen d. Gesellsch. für Erdkunde. Berlin 1879.

Die Messungen, die Virchow nicht nur in Aegypten, sondern auch in Nubien an Lebenden veranstaltete, führten zu dem Ergebniss, dass die Kopfindices bei den einheimischen Bewohnern des Nilthals: Fellachen, Kopten und Berbern, ungefähr in derselben Weise zwischen Dolicho- und Mesokephalie schwanken, wie bei den Königsköpfen der Diospoliten aus dem neuen Reiche. „Alle diese Bevölkerungen sind in der Hauptmasse schlichthaarig und orthognath; ihre relativ schmalen Nasen treten stark vor und ihr Kinn ist meist kräftig entwickelt. Ich wüsste keine Eigenschaft der Köpfe anzuführen, wodurch sich der moderne ägyptische Typus von dem altägyptischen constant unterschiede."

Die Brachykephalie, die Virchow für einige der besten Statuenköpfe aus dem alten Reiche nachweist, ist merkwürdig. Sicher bestimmbare Schädel aus dieser frühen Zeit sind nur in äusserst geringer Anzahl vorhanden; einer aus Sakkara aber, den Mariette als der IV. Dyn. angehörig bezeichnete, erwies sich gleichfalls als brachykephal mit einem Index von 81,7. Die meisten Schädel aus dem neuen Reiche und darunter auch die von Königen und grossen Herren aus der XVIII. und XIX. Dyn. sind dagegen fast alle dolichokephal. Da auch sie alle Merkmale der mittelländischen Rasse zeigen, kann man bei ihnen nicht von einem Einfluss der Neger reden; die Dolichokephalie ist indess eine Eigenschaft der Bantuneger, und man ist darum wohl zu der Behauptung berechtigt, dass die Angehörigen des alten Reiches den Negern noch ferner stehen als die des neuen. Wir dürfen also an der Ueberzeugung festhalten, die wir vor achtundzwanzig Jahren gewannen und den Ausspruch von damals[1]) wiederholen, dass die Aegypter weder ursprünglich zu den afrikanischen Negern gehörten, noch dass sich ihre Art durch nähere Berührung mit Asiaten veredelte. Sie müssen vielmehr zu diesen gehören. Ihre körperliche Beschaffenheit blieb von der ältesten Zeit an bis heute dieselbe, doch ist es wohl dem Connubium mit Negerinnen oder dem stärkeren Sonnenbrande zuzuschreiben, dass ihre Hautfarbe die ursprünglich grössere Helligkeit einbüsste.[2]) Die Brachykephalie, die sich im neuen Reiche in Dolichokephalie verwandelte, ist wohl anderen Ursachen zuzuschreiben.

Auch der Gesamteindruck der menschlichen Gestalt blieb in Aegypten von der frühesten Zeit an bis heute derselbe. Ihr gegenüber ist auch die Schönheitsempfindung keiner wahrnehmbaren Veränderung unterworfen gewesen. Dafür treten die bildlichen Darstellungen in Malerei und Sculptur lebhaft ein. Was die ägyptische Poesie an schönen Frauen als besonders reizvoll hervorhebt, gilt auch bei den muslimischen Bewohnern des Nilthals und unter uns Europäern für die vornehmste Zier des weiblichen Körpers. Wie sich der Aegypter den schönen Mann dachte, lässt sich nicht aus der Dichtung, wohl aber aus den Werken der Sculptur eruieren. Sieghafte Kraft ist das Attribut, das man ihm in sehr verschiedener Form zuschreibt.[3])

---

[1]) Georg Ebers. Aegypten und die Bücher Moses, Leipzig 1868, S. 52. Die „new Race" Flinders Petries vor das alte Reich zu setzen, scheint uns gewagt.

[2]) Im alten Reiche werden die Frauen, deren Lebensweise sie mehr vor den bräunenden Strahlen der Sonne schützte, mit gelber Haut dargestellt, während die der Männer braunroth gemalt wurde.

[3]) Auf der sogenannten Diadochenstele (Zeitschr. 1871, S. 1 fgd.) wird Ptolemäus I. Soter eingehend geschildert. Was ihm der Verfasser des Decretes nachsagt, ist jugendliche Frische, Kraft an beiden Armen, heller Geist, befehlshaberische Macht im Heere, Starkherzigkeit (fester Muth), standhafte Füsse etc. Die Geliebte ruft freilich auch den Geliebten (Papyr. Harris 500) an: „Du Schöner!" Ferner beziehen.

Die Darstellungen auf den Denkmälern unterscheiden aufs Schärfste den Aegypter vom Neger. Das Bild der Negerin auf den Monumenten entspricht durchaus der Schilderung, die sich in dem dem Vergil zugeschriebenen „Moretum“ von einer solchen findet. Die Afrikanerin Cybele wird dort also beschrieben:

Torta comam, labroque tumens et fusca colorem,
Pectora lata, jacens mammis, compressior alvo,
Cruribus exilis, spatiosa prodiga planta
Continuis rimis calcanea scissa rigebant.

Die Aegypterin hatte dagegen schlichtes, bisweilen lang über den Rücken niederwallendes, bisweilen künstlich gelocktes, niemals aber wolliges Haar. Sie ist orthognath und darum frei von den vorstehenden Kauwerkzeugen der Negerrasse. Sind ihre Lippen auch oft von besonderer Fülle, unterscheiden sie sich doch zu ihren Gunsten stark von den wulstigen Mundrändern der Bântuweiber. Die Brüste der jugendlichen Aegypterin sind besonders schön geformt, fest und wohlgerundet. Die Bildhauer wissen sie höchst reizvoll zu gestalten, und mit Vorliebe wird der schöne Busen von Göttinnen[1]) und sterblichen Frauen gepriesen,[2]) — während die hängenden Brüste heute noch den Negerinnen zur Unzier gereichen. Der Unterleib wie die Schenkel der Aegypterinnen entsprechen denen der Frauen der anderen mittelländischen Rassen. Statt der hässlichen Plattfüsse der Negerinnen mit den breiten zerrissenen Sohlen haben die Aegypterinnen besonders zierlich gebaute Füsse. Es ist eine Freude, die Fellachenfrauen mit der gewölbten Sohle und dem hohen Spann dahinschreiten zu sehen, wenn sie sich an das Ufer des Nils begeben, um Wasser zu schöpfen, und dabei mit anmuthig gebogenem Arm den Krug stützen, den sie auf dem Kopfe tragen. Ebenso sind auch ihre Ahnfrauen aus der Pharaonenzeit dahingeschritten; denn auch ihre Füsse waren wohlgebaut. Wir widmeten ihnen besondere Aufmerksamkeit, weil wir festzustellen wünschten, ob sich bei ihnen die Eigenthümlichkeit wiederhole, die Czermak[3]) an einer der Prager Mumien, die er mikroskopisch untersuchte, vorfand. Man hatte ihr die Sohle vom Fusse gelöst und sie der ausgenommenen Leiche in die Brust gesteckt. Hunderte von Mumienfüssen wurden darum von mir untersucht,[4]) und die meisten fand ich sehr

---

sich auch männliche Namen auf Schönheit. So gibt es verschiedene der Schöne schon im alten Reich. Der Name „Schön von Antlitz“ kommt gewöhnlich Frauen zu.

[1]) In der Ptolemäerzeit hören wir von dem Busen des Bildes der Göttin reden, der vor dem bewundernden Volke enthüllt wurde. Oeffnung (Enthüllung) der schönsten weiblichen Brüste. H. Brugsch. Drei Festkalender, Leipzig 1877, Taf. II, 8b) unten.

[2]) Im Turiner Papyrus mit den Liebesliedern (bei Rossi und Pleyte Tur. Pap. Taf. LXXIX—LXXXII, neu und besser publiciert bei Maspero, Études égyptiennes, Tome I, 3me fascicule) preisen drei Bäume die Schönheit einer Dame, wohl der Besitzerin des Gartens, und einer dieser Bäume sagt: meine Gestalt (hohes Aufstreben ḳꜣ ʿi ʿt) ist wie (das) ihrer Brüste. Damit soll die strotzende Ungebeugtheit des Busens bezeichnet werden. Der nämliche Text erscheint in kurzer Zeit neu revidiert von Max W. Müller.

[3]) Czermak l. l. (s. S. 84. Anm. 1) S. 444.

[4]) Der erste Versuch, die Ursache dieser merkwürdigen Sitte zu erklären, in unserem übrigens mehrerer Emendationen bedürftigen Aufsatze: Erklärung eines Abschnittes des 125. Kap. des Todtenbuches. Zeitschr. 1871, S. 48 fgd.

wohlgebildet und an der Sohle oft stark gewölbt. Eigentliche Plattfüsse sind mir fast garnicht begegnet. Was den Aegyptern an den Körpertheilen der Frauen gefiel, ist das Nämliche, was auch uns zusagt. Des Busens, der so oft gepriesen wird, gedachten wir schon. Auf der Stele C. 100[1]) im Louvre wird einer königlichen Frau nachgesagt, ihr Haar sei schwärzer als die Nacht und die Beere, sagen wir „des Schleedorns", ihre Wange roth wie Blutjaspis etc. Das Weiss der Zähne der Geliebten wird in dem S. 86 erwähnten Turiner Papyrus mit dem des Kernes oder der Körner der Frucht des Baumes verglichen, der das Lob der Schönen singt. Höher als jeder andere Körpertheil wird das Auge gehalten. Noch in der anderen Welt soll für seine Schminkung gesorgt werden, und sehr früh (von der VI. Dyn. an) gab man vornehmen Damen Augenschminke mit ins Grab, um ihre Ränder im Jenseits damit zu färben.[2])

Eine Arbeit, die sich mit den Körpertheilen der alten Aegypter beschäftigt, hat es darum genau mit dem gleichen Material zu thun, als bezöge sie sich auf die Gliedmassen von Söhnen und Töchtern unserer Zeit und Heimat.

Ursache der frühen und starken Hervorhebung der Körpertheile.

Wenn wir den Gliedmassen schon sehr früh, ja in den allerältesten Texten besondere Aufmerksamkeit zuwenden sehen, so ist dies zunächst die Folge der liebevollen Beobachtung, die man am Nil schon in der allerältesten Zeit dem menschlichen Körper angedeihen liess. Sie ging von Aerzten aus, und diese spielten während des ganzen Verlaufes der ägyptischen Geschichte eine hervorragend grosse Rolle. Dies konnte auch den Griechen nicht entgehen, und wie die Odyssee[3]) die Aegypter ein Volk von wohl unterrichteten Aerzten nennt, sagt Herodot,[4]) ganz Aegypten sei voll von Aerzten. Dazu lehren die Denkmäler, dass diese Erscheinung so alt ist wie die ägyptische Cultur, die auch auf diesem Gebiete schon an den Wurzeln, bis zu denen wir sie rückwärts verfolgen können, zu einem gewissen Abschluss gelangte. Einem Werden und stetigen Fortschreiten ist auch in der ägyptischen Medizin weder in der Methode noch in der Vermehrung des Wissensstoffes zu folgen gestattet. Das erste Tasten, die Sammlung des Materials, der Lehrweg, die Grundsätze des Verfahrens bis zu der Feststellung, von der dann nur im Einzelnen abgewichen werden durfte, das alles fällt in frühere Zeit als die erste bis auf uns gekommene medizinische Schrift. Die Vorbilder, denen die späteren ärztlichen Autoren folgten, sind verloren gegangen. Wahrscheinlich danken sie schon einer Zeit die Entstehung, deren schriftlicher Nachlass, mag

---

[1]) Veröffentlicht in Prisse d'Avennes Monuments égyptiens Pl. IV. 1 und von Pierret, Recueil d'inscriptions inédites, Theil 2, p. 105 und 106.

[2]) Die von Virchow veranlassten Untersuchungen über das Schminken der Augen und das dafür benutzte Material s. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie etc. 1888 und 1889. Ueber das Material der Schminke G. Ebers, Pap. Eb. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten, S. 206 (74) fgd. Fischer, Ueber die chemische Zusammensetzung altägyptischer Augenschminken. Archiv für Pharmacie, 1892. A. Wiedemann, Aegyptologische Studien. Die Augenschminke Mesdem. Bonn 1889. K. B. Hoffmann, Ueber Mesdem. Mittheilungen des Vereins der Aerzte in Steiermark, 1894. Victor Loret und Dr. Florence. Le colyre noir et le colyre vert. In de Morgans, Fouilles à Dahchour. Vienne 1895, p. 153 fgd.

[3]) Odyssee IV, 231. *ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων.*

[4]) Herodot II, 84. *πάντα δ' ἰητρῶν ἐστι πλέα.*

er nun auf Thierfelle, wie andere alte Stücke der ägyptischen Litteratur oder auf Papyrus verzeichnet gewesen sein, der Verwitterung anheimfiel.[1]) Die älteste medizinische Handschrift unterscheidet sich darum in der Methode garnicht, im Einzelnen nur wenig von der jüngsten.

Dass viel ältere medizinische Texte als die erhaltenen einmal vorhanden waren, wird niemand in Frage stellen, der sich den Entwickelungsgang einer Wissenschaft zu vergegenwärtigen weiss; es wird aber auch durch frühe Nachrichten und durch einige Ueberbleibsel der verloren gegangenen ältesten medizinischen Litteratur bestätigt.

Die in griechischer Sprache geschriebenen manethonischen Listen gehen gewiss auf einheimische Quellen zurück, und sie bemerken schon von dem zweiten historischen Könige, der Aegypten beherrschte, von Athothis, er habe die anatomischen Schriften verfasst und sei ein Arzt gewesen.[2]) Die Notiz *ἰατρὸς γὰρ ἦν* aber lehrt, dass schon im frühesten Anfang des historischen Lebens der Aegypter die Medizin zu den vornehmen Wissenschaften gehörte, denen obzuliegen auch gekrönten Häuptern wohlstand. Tosorthros, der zweite König der 3. Dyn., soll Asklepios genannt worden sein *κατὰ τὴν ἰατρικήν*. Wir wissen aber auch, dass männliche und weibliche Mitglieder sogar der Götterfamilie sich schon in der ältesten Zeit der ärztlichen Behandlung unterwarfen; denn die Mythe erzählt, dass in vorgeschichtlichen Tagen die feindlichen Brüder Set und Horus in den grossen Kliniken von Heliopolis[3]) ärztliche Hilfe suchten und fanden, nachdem in dem berühmten Götterkampfe, dessen die Denkmäler unzähligemale und auch die Griechen gedenken, Set dem Horus das Auge und Horus jenem die Hoden ausgerissen hatte.[4]) Isis und Dḥwtï (Thoth), die in diesen klinischen Hallen ihre Kunst bewährten, standen auch später bis zum Untergang der heidnischen Religion der Heilkunst vor. Der Gott Imhotep, d. i. komm in Frieden, den die Griechen dem Asklepios gleichstellten, ist erst später zum Heilungsgott erhoben worden, obgleich dieser Name schon sehr früh vorkommt und es bereits in der VI. Dyn. einen König Imhotep gab. Er gehört nach Memphis und wird stets als Sohn des Ptaḥ bezeichnet. Obgleich Sechmet gewöhnlich als Gattin dieses Gottes genannt wird, soll die Mutter des Imhotep doch bald Nut, bald Hathor gewesen sein. Ob er ursprünglich nur ein Dämon oder ein berühmter Weiser der Vorzeit[5]) war, lässt sich nicht feststellen, jedenfalls scheint er erst unter den Ptolemäern zu jener hohen Verehrung gelangt

[1]) Die ältesten hieratischen Papyrushandschriften, die wir bis vor kurzem besassen, waren nicht älter als das mittlere Reich. Nach Abschluss dieser Arbeit erschien indess in der uns gewidmeten Festschrift „Aegyptiaca“, Leipzig, W. Engelmann, 1897 eine Abhandlung L. Borchardts, die uns mit einem hieratischen Rechnungsbuche bekannt macht, das schon aus dem Ende der 5. Dyn. stammt. Es wurde unter dem Pharao *'Iss 'i* hergestellt. Ein Stück der nämlichen Handschrift besitzt der Genfer Aegyptolog Mr. E. Naville.

[2]) *Ἄθωθις .. οὗ φέρονται βίβλοι ἀνατομικαί· ἰατρὸς γὰρ ἦν.* Manethos b. Africanus. Syncellus p. 54 B—56. R. Lepsius, Königsbuch, Abth. 1, Quellentafeln, S. 5.

[3]) *qdt' et-t nt 'nw*, die grossen Hallen von Heliopolis. Pap. Eb. 2, 4.

[4]) Plutarch, Is. u. Os. Der Kampf c. 19. Ebend. heisst es, Horus habe den Typhon nicht ganz vernichtet, sondern nur seine Kraft und Gewalt gelähmt. Daher soll in Koptos eine Bildsäule des Horus sich befinden und *ἐν τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ Τυφῶνος αἰδοῖα κατέχειν.*

[5]) Sprüche eines Imhotep werden jedenfalls schon unter der XI. Dyn. erwähnt.

zu sein, die den Griechen gestattete, ihn ihrem Asklepios gleichzustellen. Dḥwtï, der alte und wahre Heilungsgott der Aegypter, hätte sich dafür nicht geeignet, da sein Herrschaftsgebiet ein sehr viel grösseres war als das des hellenischen Asklepios und römischen Aesculap.

Da man sich schon in der frühesten Zeit Götter vorstellte, die der Heilkunst mächtig waren, werden denn auch manche Recepte als von Göttern stammend erklärt, und wir hören darum natürlich auch die Leiden nennen, von denen die Unsterblichen befallen und die Medicamente, mit deren Hilfe sie geheilt worden sein sollen.[1]) Da der Pharao die irdische Erscheinungsform der Gottheit auf dem Weltenthrone war, durfte auch er sich mit der Heilkunst beschäftigen, und diejenigen Verordnungen oder ärztlichen Schriften wurden besonders hoch gehalten, von denen sich behaupten liess, sie wären in der Zeit eines Königs aus alter Zeit entstanden oder hätten doch mit einem solchen oder mit einer Gottheit in Zusammenhang gestanden. Das älteste Recept, das schon für eine der frühesten Königinnen bestimmt gewesen sein soll, weicht in nichts von den späteren ab und beweist, wie zeitig man sich die Pflege des menschlichen Körpers angelegen sein liess; denn es ist ein kosmetisches Mittel und dem Wuchse der Haare einer Frau gewidmet. Es begegnet uns im Pap. Ebers[2]) und wird mit folgenden Worten eingeleitet: *kt pḫrt' nt srd-t šn 'iryt' n šš mwt nt ḥn stn b'iti Tt'i m'ḫrw.* „Anderes Medicament für das Wachsenlassen des Haares, hergestellt für[3]) die Dame Schesch, Mutter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Tt'i des seligen.“[4]) Dass wir in dieser königlichen Frau *šš* oder Schesch die Gattin

---

[1]) R', der Sonnengott, der höchste der Götter, war in der Vorstellung der Aegypter den meisten Leiden unterworfen, — wie ja auch das Licht den grössten Fährlichkeiten durch Verdunkelung und Trübung ausgesetzt ist. Die Mythe erzählt, wie Isis den R', dem ein Schlangenbiss die grausamsten Schmerzen verursacht, seinen wahren Namen, durch den sie grosse Zaubermacht gewinnt, mit dem Versprechen ablockt, ihn zu heilen. Im Pap. Ebers hören wir 1, 18 und 19, dass R' sich Beschwörungen für die eigene Person bedient, 46, 10 werden Medicamente erwähnt, die R' für sich selbst herstellte. 46, 20 die Arznei, die die Göttin Tefnut *ḥr R' ḏsf* für *R'* selbst herstellte. Tefnut und ihr Bruder Schu sind Kinder des R'. Die Tochter stellt das Medicament Pp. Eb. 46, 20 für den Vater her. Aber auch der Erdgott Geb, der Gemahl der Himmelsgöttin Nut (wie Uranos und Gaia, Hesiod, Theogonie 125) stellt selbst vier Medicamente für R' her. Pp. Eb. 46, 22. 90, 18 flehen die Diener des R' den Heilungsgott Dḥwtï an. Pp. Eb. 47, 5: Anderes sechstes Mittel „Medicament, das Isis eigenhändig hergestellt hat für den Sonnengott R', um zu vertreiben das Leiden an seinem Kopfe (sein Kopfweh)“. In welcher Weise man sich die besten Heilmittel als von den Göttern herstammend dachte, darüber weiter unten.

[2]) Pp. Eb. 66, 15.

[3]) Nicht „von der“, wie fälschlich übersetzt wurde, da für jemanden etwas thun bedeutet. A. Erman, Aegyptische Grammatik, Leipzig 1894, § 306, 1. S. 127.

[4]) *mi' ḫrw* eigentlich „der rechten Rede theilhaftig“, d. h. der magischen Worte, die auch auf die Dämonen etc. zwingende Macht üben. Später gebraucht wie unser „selig“ oder das französische „feu“.

des Menes (Mn'i), des ersten historischen Königs, den die Listen nennen, zu sehen haben, zeigten wir an einer anderen Stelle.[1]) Es kann diese Datierung auch sehr wohl auf eine gute Tradition oder schriftliche Aufzeichnung zurückgehen; denn zu dem oben über die geistige Uebung medizinischer Studien am Nil Gesagten kann hier noch bemerkt werden, dass schon in den ältesten Texten, die sich im Inneren der Pyramiden fanden, eine Reihe von Zeichen und Gruppen vorkommt, die auf die Uebung der Arzneikunst in jener Zeit deuten, — auch werden wir sehen, dass in diesen Texten die Sonderung der Körpertheile, die gewisse anatomische Kenntnisse voraussetzte, und die Benennung der Gliedmaassen im Ganzen die nämliche ist wie in späterer Zeit. War noch vor einigen zwanzig Jahren der grosse Berliner medizinische Papyrus, der unter der XIX. Dyn. hergestellt wurde,[2]) die älteste bekannte ägyptische Schrift über die Arzneikunde, so trat mit dem Papyrus Ebers, dessen wir in der zweiten Abtheilung eingehender zu gedenken haben, ein Handbuch der ägyptischen Medizin zu Tage, das sicher im Anfang der XVIII. Dyn. niedergeschrieben wurde.[3]) Jüngst aber entdeckte Flinders Petrie zu Kahûn eine medizinische Handschrift, die schon aus der XII. Dyn. stammt und deren Inhalt mit dem Kapitel über die Frauenkrankheiten im Pap. Ebers verwandt ist.[4])

Ebendaselbst fand der nämliche Gelehrte und glückliche Ausgräber das Fragment eines veterinär-medizinischen Papyrus, und es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, dass noch andere die Arzneikunde behandelnde Papyri zum Vorschein kommen werden.

Die frühesten Schriften medizinischen Inhalts, die wir besitzen, folgen der nämlichen Methode wie die späteren; ja sie blieb gültig bis in die griechische, römische und christliche Epoche. Es ist viel zu wenig bekannt, wie starken Einfluss sie auch noch auf die Alexandriner und auf manchen nachchristlichen ärztlichen Schriftsteller übte, dessen Namen und Werke bis auf uns kamen. — Noch zur Zeit des Julianus Apostata war Aegypten die berühmteste Lehrstätte für das ärztliche Studium, und Ammianus Marcellinus konnte damals behaupten: „Sufficit medico ad commendandam autoritatem, si Alexandriae se dixerit eruditum“.[5]) Wie eng aber die Alexandriner und die von ihnen unterrichteten, auch nichtägyptischen Aerzte sich an das der altägyptischen Arzneikunde Entnommene schlossen, suchten wir bereits anderwärts zu zeigen.[6]) Schon die Hippokratischen Schriften, deren Entstehung in die Zeit fällt, die die Wirksamkeit des Hippokrates von der des Aristoteles trennt, und deren Redaction in den zwischen dem Stagiriten und Horophilus von Alexandrien liegenden Jahren erfolgte, enthalten manches altägyptische Gut.[7])

---

[1]) Pap. Eb. Einleitung S. 6.

[2]) Publiciert von H. Brugsch, Recueil de monuments égyptiens II, Pag. 101—120, Planches LXXV bis CVII. Separatabdruck bei Hinrichs, Leipzig 1863.

[3]) A. Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar. Berlin 1890. Excurs über den Königsnamen des Pap. Ebers, S. 56 fgd. Die Niederschrift erfolgte unter Amenophis I., einzelne Stücke des Sammelwerkes wurden aber um vieles früher verfasst.

[4]) Zuerst behandelt von Griffith im British medical Journal 1896. Soll bald im Facsimile erscheinen in Griffith, Kahûn Papyri, Pl. V—VI, die uns durch die Güte des Mr. Griffith zur Hand sind. Auf dem Verso ist der Name Amenemhet's III zu lesen. Beim Abschluss dieses Manuscripts kam uns das erste Heft der Publication zu: Ll. Griffith. The Petrie Papyri. Hieratic papyri from Kahun and Gurob. London, Quaritsch 1897. Eine vortreffliche Arbeit.

[5]) Ammianus Marcellinus XXII, 16, 18.

[6]) G. Ebers, Wie Altägyptisches in die europäische Volksmedizin gelangte, Zeitschr. 1895, S. 1 fgd.

[7]) Die Uebereinstimmungen sind so gross und beziehen sich zum Theil auf so wunderliche Einzel-

Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass die ärztliche Kunst während der ganzen Dauer der ägyptischen Kultur und Geschichte von ihren frühesten Anfängen an geübt wurde und dass deswegen gerade am Nil wie dem gesamten menschlichen Körper, so auch seinen Theilen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Der Betrachtung und Erklärung dieser Thatsache soll der erste Theil unserer Abhandlung gewidmet sein. Sie ist in der Schrift und Sprache, im Namen des Aegypterlandes, in der Natur und mythologischen Auffassung sowie am Himmel Aegyptens nachweisbar. Auch die Ausflüsse, die aus den Augen und aus dem Körper der Lichtgötter rinnen sollten, das gestirnte Firmament, die Maasse, der Staat, der König und die Beamten werden, so weit man sie mit Theilen des menschlichen Körpers in Beziehung setzte, hier zu berücksichtigen sein.

Die Schrift. Es ist bekannt, dass die Hieroglyphenschrift sich aus zwei Elementen, dem phonetischen und dem ideographischen zusammensetzt. Jenes (das lautliche) zerfällt in alphabetische, in Silben- und Wortzeichen. Näher auf ihre Natur einzugehen, ist uns hier versagt, obgleich in allen dreien Bilder von Körpertheilen eine hervorragende Rolle spielen. Unter den alphabetischen Zeichen kommen fünf vor, da [Hieroglyphe] *ḳ* = [Hieroglyphe] wahrscheinlich das Knie bedeutet, [Hieroglyphe] jedenfalls den Arm (hebr. ע = ʿ), [Hieroglyphe] das Bein (*b*), [Hieroglyphe] den Mund (*r*), [Hieroglyphe] die Hand (*d*). Unter den weit zahlreicheren Silben und Wortzeichen werden sie natürlich viel häufiger verwendet.

Das ideographische Element nimmt unsere Aufmerksamkeit stärker in Anspruch. Die Meinung, in allerfrühester Zeit sei in Aegypten eine blosse Bilderschrift verwendet worden, um den Gedanken Ausdruck zu geben, ist auch heute nicht von der Hand zu weisen, obgleich sich kein einziger Text in reiner Bilderschrift erhielt. Dass diese der lautlichen Schrift vorausging, lässt sich indes so sicher annehmen, wie die Erfahrung lehrt, dass das Kind sich vor der Sprache der Geberde bedient. Dennoch werden gerade in den ältesten Texten die Lautzeichen freigiebiger und die ideographischen sparsamer verwandt als in denen aus späterer Zeit. Benutzt finden wir diese allerdings auch in den allerfrühesten Stücken, und es scheint darum die folgende Annahme gestattet: als den Aegyptern die grosse Geistesthat gelungen war, die Sprache in ihre Laute zu zerlegen, und als ihnen darum ein Alphabet mit 24 Buchstaben zur Verfügung stand, hatten sie sich bereits einer anderen Schrift von begrifflicher Natur bedient, von deren völliger Preisgabe sie mancherlei abhielt. Nur so lässt es sich erklären, warum die Aegypter sich nicht mit der reinen Lautschrift begnügten, die sich doch besser als jede andere für schriftliche Mittheilungen eignet. Ihr typischer Sinn, der mit seltener Zähigkeit am Alten und Bewährten festhält, machte sich auch hier geltend und verhinderte sie, völlig von dem Gebrauche der ideographischen Schriftelemente zu lassen. Zwar finden wir diese in den frühesten Texten, die wir kennen, energischer als später bei Seite gedrängt, sich ganz von ihnen loszusagen, wurde aber auch durch die Anforderungen, die man schon früh an die Schrift stellte, verhindert. Sie war nämlich auch für ornamentale Zwecke bestimmt und sollte es bleiben;

---

beiten, dass sie der jüngere Schriftsteller von dem älteren entlehnt haben muss. Einiges in der S. 90 Anm. 6 citierten Schrift. Näheres in einer den Verfasser beschäftigenden Studie.

die geringe Anzahl der Buchstabenzeichen des Alphabets hätte aber einen sehr einförmigen Wandschmuck ergeben. Die Mischschrift der Pyramidenzeit blieb darum mit geringen Veränderungen über 3000 Jahre in Uebung, und man glaubte weise zu handeln, indem man auch an ihr festhielt, wo sie keinem ornamentalen Zwecke diente,[1]) weil man die illustrierende und erklärende Bedeutung des ideographischen Elements erkannt hatte. Das Aegyptische ist nämlich eine arme Sprache, die von Synonymen und Homonymen wimmelt. Dieser Umstand konnte leicht gegenüber gleichklingenden Worten von verschiedener Bedeutung zu einer falschen Auffassung des Sinnes führen, und man hielt darum nach Ueberwindung der reinen Bilderschrift nicht nur an dem ideographischen Elemente fest, sondern vermehrte sogar später die sinnbildlichen Zeichen, von denen man nur wenige aufgab oder durch andere ersetzte.

Rein ideographischer Werth kommt zweifellos denjenigen Zeichen zu, die wir Determinativa nennen. Sie waren bestimmt, die Erkenntniss der rechten Bedeutung des lautlich ausgeschriebenen Wortes zu sichern, hinter das man sie stellte. In der frühesten Zeit spärlich benutzt, eroberten sie sich eine reichlichere und regelmässige Verwerthung. Endlich verwuchsen sie so fest mit dem hieroglyphischen Schriftsystem, dass man auch noch an ihnen festhielt, nachdem man die reine Lautschrift der Phönizier und Griechen kennen gelernt hatte. Sie wurden auch keineswegs aufgegeben, als man sich bemühte, im Demotischen eine bequemer und schneller herstellbare Schrift zu gewinnen.[2])

Für unseren Zweck sind die Determinativa von besonderer Wichtigkeit, weil sich durch sie die Möglichkeit ergibt, die in der Schrift erwähnten Körpertheile schon auf den ersten Blick als solche zu erkennen.

Auf ihre Eintheilung und Einführung an dieser Stelle näher einzugehen, würde zu weit führen. Ihres selteneren Vorkommens in den ältesten Texten gedachten wir schon. Im mittleren Reiche gewinnen sie volle und gesetzmässige Verwendung, und diese geht mit ins neue Reich über, an dessen Anfang die Hierogrammaten sich ihrer ausgiebig und regelmässig bedienen. Später benutzt man hinter einem Worte auch gern mehrere Determinativa; in der Ptolemäerzeit bis sieben. Sie stehen z. B. hinter dem Worte „Herden“, um zu bezeichnen, welche Thierarten zu ihnen gehören.[3]) Diese Zeichen weisen das Nomen, auf das es uns hier allein ankommt, der Begriffskategorie zu, der es angehört. Wir theilen sie in specielle und generelle Determinativa. Erstere stellen das gemeinte Object bildlich dar und lehren um so sicherer, welcher Begriff — in unserem Falle, welcher Körpertheil — gemeint ist, je deutlicher sie gezeichnet wurden. Die generellen Determinativa sind dagegen conventionell gewählte Zeichen, die hinter dem ausgeschriebenen Worte angeben, welcher Begriffsklasse es angehört. 𓄹 das Bild eines Fleischstückes oder Muskels wurde gewählt, um jedes Wort zu determinieren, das einen Körpertheil bedeutet. Wo 𓄹 uns am

[1]) Beim Schreiben auf Thierhäute oder Papyrus.

[2]) Die Einführung des Demotischen im 8. Jahrh. vor Chr. geht der Zeit natürlich voran, in der die Aegypter die griechische Schrift kennen lernen konnten. Der phönizischen sind sie dagegen wol schon vor der Benutzung des Demotischen begegnet. Mit der gleichfalls gemischten Keilschrift waren sie bereits unter der 18. Dyn. bekannt geworden.

[3]) Dieser allerdings als Ausnahme zu bezeichnende Fall kommt vor auf der sogenannten Diadochenstele im Museum von Kairo, Z. 14. Publiciert von H. Brugsch, Zeitschr. 1871, S. 6.

Ende einer Gruppe begegnet, wissen wir darum von vorn herein, dass es sich um einen Theil des animalischen,[1]) gewöhnlich des menschlichen Leibes handelt.

Um das Gesagte zu verdeutlichen, wählen wir das folgende Beispiel:

ist das Bild der menschlichen Nase. Dies wird benutzt, um die Konsonanten darzustellen, die der Name der Nase *fnd* enthält. Für sich allein stehend, ist es das Wortbild „*fnd*". Dies *fnd* wird auch ausgeschrieben *f-n-d*, doch stellt man gewöhnlich (in späterer Zeit regelmässig) ein Determinativum an das Ende der lautlichen Gruppe. Wählt man das specielle Determinativum, das Bild der Nase [2]), und schreibt man , so weiss der Leser, dass die Gruppe *fnd* zu lesen ist und die Nase bedeutet. Wird das generelle Determinativ gewählt und geschrieben, so lehrt dies nur, dass das Wort *fnd* einen Theil des menschlichen Körpers bezeichnet. Für sich, ohne Beigabe des Lautwerthes gebrauchte specielle Determinativa sind Wortzeichen benannt worden. So ist , das Bild des menschlichen Ohres, ein specielles Determinativ, wenn es hinter *'nḫ* das Ohr tritt, — für sich allein ist es das, wie die Varianten lehren, *'nḫ* (oder *msdr*) zu lesende Wortzeichen „das Ohr".

Da auch dem Verbum Determinativa folgen, erleichtern sie natürlich auch die Feststellung der Thätigkeit, die man den einzelnen Körpertheilen und besonders den Sinnesorganen zuschrieb. Das Bild des Auges determiniert nicht nur das Sehorgan, sondern auch seine Thätigkeit, das Schauen und Spähen sowie wegen seines sich Schliessens und Oeffnens auch das Wachen und Schlafen. das Auge mit Thränen determiniert das Weinen etc., die Faust den Begriff des Fassens und Greifens,[3]) der Arm, alles was mit ihm gethan wird: das Reichen oder Geben, das Arbeiten, Pflügen, Graben etc. Ist er bewaffnet zeigt er als Deutzeichen an, dass eine gewaltsame Handlung gemeint ist, ein Beinpaar weist schon in den alten Pyramidentexten auf jede Fortbewegung etc. Auch Nüancen eines Grundbegriffes werden durch die Determinativa zum Verständniss gebracht. *Smm* bedeutet tödten, determiniert mit dem Messer und bewaffneten Arme , mit der Waffe ermorden, mit (Determinativ für das Feuer) verbrennen. Trotz der illustrierenden Kraft der Determinativa ist es, wo uns z. B. nur das generelle Zeichen lehrt, dass ein Wort zu den Körpertheilen gehört, oft sehr schwer zu bestimmen, welches Glied gemeint ist. Geht dem die lautliche Schreibung voran, so hilft bisweilen das Koptische. Den inneren Organen gegenüber steigern sich die Schwierigkeiten. Oft wird bei ihnen die

---

1) *'iwf* (mit) ist z. B. nicht nur das menschliche, sondern auch das thierische Fleisch.

2) Statt des Zeichens trat häufig ein, das gleichfalls das Bild einer Nase sein soll, früher aber irrthümlich für einen Kalbskopf angesehen wurde; A. Erman, Zeitschr. 1893, S. 63—64.

3) Wie fein dabei mehrfach differenziert wird, mag das Verbum *ḫ'b* zeigen, das das Spielen des Brettspiels bedeutet. *ḫ'b* wird mit oder den zwei Fingern determiniert, um auf das Erfassen der Figur mit 2 Fingern zu deuten. S. A. Wiedemann, Das Brettspiel bei den alten Aegyptern, Actes des Genfer 10. internationalen Orientalistencongresses, 1894, Leiden 1897, S. 51.

Bestimmung nur möglich durch Untersuchungen, die weit über die Grenzen der Aegyptologie hinaus führen und bei denen oft nur ein glücklicher Zufall das Dunkel lichtet. So muss die Medizin helfen, wo die Lage eines Körpertheiles zum anderen, die Functionen eines inneren Organs, die Gefässe, die von ihm ausgehen und die es mit anderen verbinden, seine Behandlungsweise etc. angegeben werden. Wo der fragliche Körpertheil bei einem Thiere vorkommt, werden seine Functionen, wird die Zubereitung und die Art und Weise seines Genusses ins Auge zu fassen sein. Oft sehen wir uns bei diesen Untersuchungen gezwungen, eigene Vorstellungen zu Gunsten der altägyptischen aufzugeben. Adern und Nerven lassen sich z. B. nicht unterscheiden, weil das nämliche Wort *mt* beide bezeichnet. Auch in den Hippokratischen Schriften werden sie noch nicht gesondert. Manchmal helfen auch griechische Schriftsteller, bei denen sich ähnliche Anschauungen finden. Wurde endlich, gleichviel auf welchem Wege, die Bedeutung eines Körpertheiles zur Wahrscheinlichkeit erhoben, sind es oft Determinativa, die die Richtigkeit der Bestimmung bestätigen oder an ihr festzuhalten verbieten. Ohne dies nützliche erläuternde Element der ägyptischen Schrift wären wir mit der Bestimmung der Körpertheilnamen noch lange nicht so weit, wie wir es gegenwärtig sind. Unter diesen Zeichen stellt mehr als ein halbes Hundert Körpertheile dar. Freilich unterscheiden sich einige nur durch die Stellung (𓂻 und 𓂽) oder durch die Gegenstände, mit denen sie verbunden sind (, ,). Unter den Zahlzeichen kommt der Kopf (auch primus) in späterer Zeit als sieben vor, und zwar wegen der 7 Oeffnungen im Kopfe. Diese werden im Pap. Eb. 90, 18 beim Schnupfen als krankhaft angegriffen erwähnt. Sie heissen *bıbıw sḫf m ḏıḏı* die 7 Höhlen (Oeffnungen) im Kopfe. Statt: „Wenn es sich trifft, dass die 7 Oeffnungen im Kopfe krank sind", heisst es in Joachims gedankenloser Uebersetzung: „Gib dem Kranken 7 Oeffnungen im Kopfe"; — doch bringt er solche ja schon mit auf die Welt.

Die Sprache.

Auch in der Sprache kommt den Körpertheilen eine hervorragende Bedeutung zu. Diese Erscheinung erklärt sich aus dem gegenständlichen Sinn der Aegypter, der sich auch das Abstracte durch sinnlich Wahrnehmbares näher zu bringen liebt und was nur immer aus dem Bereich des Uebersinnlichen dazu taugt, sich anthropomorph oder auch in Thiergestalt vergegenwärtigt. So wird beinahe jede Thätigkeit des Geistes und Gemüthes[1]) mit dem Herzen in Beziehung gesetzt, das man für den Träger und Erzeuger des Empfindens und Denkens ansieht. Für das Herz selbst sind zwei Bezeichnungen vorhanden *ḥ'ti* und *'ib* oder ohne lautliche Schreibung , .[2]) Beide werden promiscue, aber auch gesondert neben einander gebraucht.[3]) Ursprünglich bedeuteten sie wohl nur das

[1]) Ueber die übertragene Bedeutung von *ẖt* ϩⲏ, ϧⲏ venter weiter unten.

[2]) *ḥȝti* kommt nur vereinzelt vor. B. o. th. d. (R) S. 67, A. 1. *Ḥ'ti* ist wohl ursprünglich der vorn befindliche Körpertheil, die Brust mit dem Herzen.

[3]) Einen fest zu begrenzenden Unterschied in der Bedeutung von *'ib* und *ḥ'ti* ist uns trotz langer und mühevoller Untersuchungen nicht zu eruieren gelungen. Dennoch werden beide differenziert und

Organ, Herz, das die Medizin früh als Mittelpunkt und thätige Ursache des Blutlaufes erkannt hatte; denn *'ib* (mascul.) bedeutet (wie *'ib* mit dem tanzenden Manne als Determinativum) ursprünglich „der Tänzer", ein Name, der natürlich der regelmässigen Hin- und Herbewegung des Herzens den Ursprung verdankt, wie auch die Figur auf dem Brettspiel *'ib* die sich hin und her Bewegende heisst.

Ḥ'ti ist vielleicht eine Dualform, die sich doch wohl auf die zwei Kammern des Herzens bezieht. Diese müssen um so früher bekannt gewesen sein, je deutlicher sie sich beim einfachen Durchschnitt dieses Organs erkennen lassen. Erasistratus von Alexandria waren die Klappen des Herzens wohl bekannt; doch empfiehlt es sich vielleicht auch, *ḥ'ti* für die Nisbeform von *ḥ'-t* „Vorderseite" zu halten. „Das an der Vorderseite Befindliche." *ḥ'* „Fürst", „Vorderster" ist wohl nur Abkürzung von *ḥ'ti*.[1])

Wo *'ib* wie *ḥ'ti* als Körpertheile erwähnt werden — auch in medizinischen Schriften — haben sie die nämliche Bedeutung; ja beide Worte werden auch gebraucht, um den Magen zu bezeichnen, obwohl es sich nicht bezweifeln lässt, dass die Aegypter Herz und Magen sehr wohl zu unterscheiden wussten. Im Koptischen bedeutet ϩⲏⲧ (mit Suffix ϩⲧⲏ; also mit dem der 3. Pers. masc. ϩⲧⲏϥ) das Herz und den Verstand, daneben aber, wie das hieroglyphische *ḥ't*, extremitas, summitas, während ϩⲏⲧ zugleich für Herz und Verstand, doch auch für Bauch und Magen gebraucht wird. Dies ϩⲏⲧ geht indes auf *ḫ-t* der Leib zurück, ein Wort, das im Altägyptischen gleichfalls Bauch, Leib, daneben aber auch das innere Wesen, Sinn, Sinnlichkeit, Neigung, Begier, fleischliche Triebe, Leidenschaft etc. bedeutet. So heisst es im Papyr. Prisse (12. Dyn.) [2]) *ḥs pu ḥnt n ḫ-t f* ein schlechter Mann ist, der fortgerissen wird von seinem Bauche d. i. Fleisch und Begehrlichkeit oder

als etwas Verschiedenes neben einander genannt. So wird in dem von Turajeff herausgegebenen Hymnus an Thoth (Schreibtafel im British Museum 5656, Zeitschr. 95, S. 121) der Gott angerufen, dass er Liebe, Gunst, Anerkennung für die Person des Bittenden und den Willen ihn zu schützen erweise: *m ḫ-t' m 'ib' m ḥ'ti 'n rmt' nbt* „in den Leibern (Gemüth), in Herz und Sinn aller Menschen". Hier steht *'ib* und *ḥ'ti* jedes mit besonderer Bedeutung neben einander. Die Definition des Unterschiedes wäre freilich nicht weniger schwer, wie gegenüber unserm „von ganzer Seele und mit ganzem Gemüth".

[1]) Vereinzelt kommt *ḥ'ti* auch im Singularis und zwar als vor; doch ist es kaum als ursprüngliche Form des Wortes zu betrachten, da es in älteren Texten noch nicht gebraucht wird. In der Schlussformel hieratischer Handschriften: „*'iwf pw ḥ'tf r peḥwi fi'* „Es gelangte der Anfang bis zum Ende" steht der Anfang, das Vorderste dem *pḥwi* ⲡⲁϩⲟⲩ das Ende, Hinterste antithetisch gegenüber.

[2]) Pap. Prisse I, 6—7.

[1] *Stm n ḫ-t-f ns su ḫtf ḥmt.* Wer auf seinen Leib (sein Fleisch, seine Begier) hört, der ist abhängig angesichts des Weibes? (kaum „vom weiblichen Angesicht??"). In derselben Handschrift wird unser „kühler Sinn" oder „Kaltblütigkeit" durch [2] *ḳb ḫ-t* d. i. wörtlich „Kühlheit des Leibes oder Sinnes" wiedergegeben. *ts ḫ-t* [3] „Hitze des Leibes oder Sinnes" entspricht in gleicher Weise unserem „Heissblütigkeit". Gewöhnlich ist *ḫ-t* concret als Leib und Bauch zu fassen. Später verdrängt es auch das *rs 'ib*, das früher gewöhnlich für Magen gebraucht wird. In den medizinischen Handschriften soll für Entleerung des *ḫ-t* gesorgt werden, bei der Diagnose wird es befühlt etc. Von den Verehrern und Unterworfenen des Pharao heisst es unzählige Male, dass sie sich *ḥr ḫ-t*, d. i. auf den Bauch geben oder werfen, und genau unserem „leiblicher Sohn" entspricht die typisch unter den Titeln des Pharao wiederkehrende Formel Sohn der Sonne von seinem Leibe. Sehr früh (in den Pyramidentexten) kommt auch *dt* als Körper, Leib, Cadaver vor und wird der Rede, das ist der Documentierung des Geistes antithetisch und als Wortspiel gegenübergestellt.[4] Wie schon bemerkt, war in ältester Zeit die Hieroglyphe *'ib*[5] das Bild des menschlichen Herzens; doch schon sehr früh, und zwar in den ältesten Texten wurde es missdeutet und für die Vase gehalten, in der das Herz balsamiert niedergelegt worden zu sein scheint, bevor noch, wie die erhaltenen Leichen aus frühen Tagen beweisen, die Balsamierungskunst die Höhe der Vervollkommnung gewann, die sie unter der XVIII. Dyn. erreichte. Ein Bild des Herzens finden wir darum im neuen Reiche nicht mehr unter den Hieroglyphen, sondern nur in einzelnen Vignetten zum Todtenbuche. Diese führten Le Page Renouf[6] zu der Vermuthung, *ḥ'tī* bedeute nicht nur das Herz, sondern auch was es am nächsten umgibt und besonders auch die Lungen. So käme es denn auch, dass — und dies trifft vollkommen zu — nach der pneumatischen Lehre der Aegypter, wie sie uns besonders im Pap. Eb.[7] entgegentritt, das *ḥ'tī* es ist, das die Luft in die Gefässe leitet. Daran knüpft sich die andere Vermuthung, dass und *ḫtt* und *'iḫtī*, die Kehle, Luftröhre, das Respirations-

[1] Ibid. VIII, 11. Die Schrift des Pap. verbietet mit Lauth statt zu lesen, doch scheint der Satz am Ende einer Emendation zu bedürfen.

[2] Ibid. X, 8.

[3] Ibid. XI, 5.

[4] Pyr. d. *Mr n R'* 21. Es wurde dir verliehen durch *R'* deine Rede und dein Leib.

[5] Schäfer, Zeitschr. 1893, S. 60, Anm. 1 sieht richtig, dass *'ib* durch kopt. ϩⲏⲧ (mit Suff. ϩⲏⲧϥ) verdrängt wurde. Dies hält auch er für eine Adjectivbildung von kopt. ϩⲏ das Vordertheil, der Anfang. Von „Brust" würde es sich zu der Bedeutung Herz verengt haben.

[6] B. o. th. d. (R.) p. 67, Anm. 1. Er leitet den Namen *ḥ'tī* auch von dem „anterior part of the body" her, in dem er sich befindet.

[7] Pap. Eb. 99, 12 fgd.

organ nah mit *ḥ'tī* verwandt sind.[1]) *'ib* würde dagegen nur das Herz für sich allein und in übertragenem Sinne Geist, Gemüth etc. bezeichnen. — Dass *'ib* wie *ḥ'tī* auch Namen des Magens sind, erklärt sich durch den Umstand, dass physiologisch Herz und Magen allerdings in Beziehung stehen und gewisse Sensationen des Herzens sich auch am Magen fühlbar machen. In der Geheimschrift[2]) (*sštï*) eines Arztes, der den Gang des Herzens (*ḥ'tï*) kennt und Wissenschaft vom Herzen besitzt (*rḫ ḥ'tï*), ist der interessante Abschnitt enthalten, den H. Schäfer[3]) zuerst richtig auffasste und in dem der Erklärung bedürftige Ausdrücke aus der medizinischen Litteratur der Aegypter mit Auslegungen versehen werden, die sie dem Verständniss näher bringen sollen. Obgleich nun der Arzt den Magen hier wie anderwärts auch *re ḥ'tī* „Mund des *ḥ'tī* oder *'ib*" os ventriculi nennt,[4]) geht doch aus diesem Tractate hervor, dass oder in gleicher Weise für Magen und Herz sowie für Herz in übertragenem Sinne, für Empfindung, Geist und Gemüth gebraucht werden. Wenn es Pap. Eb. 99, 12 heisst , „was nun (die Redensart): ‚es geht der Hauch hinein in die Nase' angeht, so bedeutet das, dass er hineingeht in das Herz etc." — so kann hier nur das Organ „Herz" gemeint sein, während 102, 2—3, wo das *gp* des ersten Satzes durch *ḥbs* „verschleiert" erklärt wird, das nur in übertragenem Sinne gemeint sein kann; denn es heisst dort: „(Steht da) sein *'ib* ist verschleiert, (so bedeutet das) ihm ist wie einem Manne, der Sykomorenfeigen verzehrte". Das kann nur bedeuten: „So ist ihm verschleiert (vulgär „schwummerig") ums Herz (zu Muthe), wie einem Manne, der Sykomorenfeigen verzehrte". Nur als „Magen" können dagegen und in dem Satze Pap. Eb. 100, 17 und 18 verstanden werden, wo es heisst: „Was nun die Redensart ‚sein Magen ist *sš*' (behindert **ceϣт**) angeht, so bedeutet das, dass die Gefässe des Magens[5]) Koth enthalten (mit Koth überfüllt

---

[1]) Wir bemerken, dass auch Horapollon (ed. Leemans II, 4) an den Zusammenhang des Herzens mit dem Respirationsorgan gedacht haben muss, wenn er von der Hieroglyphe „*ἀνθρώπου καρδία φάρυγγος ἠρτημένη*" redet.

[2]) Pap. Eb. 99—112 fgd.

[3]) H. Schäfer, Commentationes de Papyro medicinali Lipsiensi (Papyrus Ebers). Dissertatio inauguralis. Berolini 1892, p. 6 seq.

[4]) Folgende Aeusserung des Alexander von Tralles, der zur Zeit Justinians wohl der bedeutendste Arzt und mit der ägyptisch-alexandrinischen Medizin wohl vertraut war: „*τὸ στόμα τῆς γαστρὸς* ( ), *ὃ δὴ καὶ στόμαχον, οἱ δὲ καρδίαν τῶν παλαιῶν ὠνόμασαν*", „der Magenmund, den man in früherer Zeit auch Stomachus oder *καρδία* nannte" verdient hier der Erwähnung. Alexander von Tralles ed. Puschmann II, S. 245.

[5]) Wenn für stehet, zu übersetzen „für den Magen", „die zum Magen führen".

sind)".[1]) In anderen Theilen der nämlichen Handschrift kommt *ḥ'ti* natürlich am häufigsten als Körpertheil vor, und zwar so oft als Herz wie als Magen. „Fett des *ḥ'ti*" Pap. Eb. 101, 16 wird eher Fett des Herzens als des Magens sein. Sicher als Magen ist an der schon erwähnten Stelle Pap. Eb. 100, 17 und 18 zu fassen. Wo *ḥ'ti* als Körpertheil eines Thieres vorkommt, bedeutet es gewöhnlich das Herz. So wird *ḥ'ti n mš'*, „das *ḥ'ti* des *mš'* Vogels", schwerlich, wo es Pap. Eb. 22, 14 als Medicament vorgeschlagen wird, als Magen zu fassen sein. Wir können Schäfer[2]) überhaupt nur Recht geben, wenn er *ḥ'ti* regelmässig mit „Herz", nicht mit „Magen" zu übersetzen räth, obgleich die Thätigkeiten, die in ägyptischen Texten dem *'ib* und *ḥ'ti* zugeschrieben werden, „nach unseren Anschauungen besser auf den von uns ‚Magen' genannten Körpertheil zu passen scheinen". Diesem Satze möchten wir beschränkend ein „zum Theil" oder „mehrfach" hinzufügen, da manche Functionen, die dem zugeschrieben werden, sich auch in unseren Augen nur auf das Herz und gelegentlich sogar nur auf die Lunge beziehen können. Wo des in Zusammenhang mit dem Blutumlaufe gedacht wird, kann es z. B. in keinem Fall anders als „Herz" übersetzt werden. Auch *ḥ-t* der Leib, Bauch wird im übertragenen Sinne etwa wie das biblische „Fleisch" als Lust, Verlangen, Leidenschaft gebraucht, während *'ib* und *ḥ'ti* auch für unser „Geist" eintreten und in Gegensatz zum Körper gesetzt werden. Dieser heisst gewöhnlich *ḥ'* „die Glieder", und im Pap. Prisse 8, 10 hören wir ihn dem Herzen *'ib* gegensätzlich zur Seite stellen. *'ib-f ikw ḥ'-f bsı* „sein Geist ist bekümmert, sein Leib ist matt".

Wo die Sprache mit der Thätigkeit des Geistes und Gemüthes zusammenhängende Begriffe darstellt, bedient sie sich gewöhnlich eines mit *'ib* oder *ḥ'ti* zusammengesetzten Redetheils. Fehlt bei die lautliche Ausschreibung, wird man es in älterer Zeit *'ib*, in jüngerer *ḥ'ti* zu lesen haben. Im Koptischen verschwindet *'ib* völlig, während ϩⲏⲧ, ϩⲧⲏ den Körpertheil Herz und zugleich Verstand, Geist und Gemüth bezeichnet.[3])

Schon in alten Texten begegnen wir der diesen Körpertheil darstellenden Hieroglyphe in der Bedeutung von Herz, Sinn, Geist, Gedächtniss und Neigung. *ḫrp 'ib* oder *ḥ'ti* bedeutet z. B. „überlegenen Geistes sein" und „dir sehr (*m 'iḳr*) an Geist überlegen".[4]) *ḳı 'ib* oder *ḥ'ti* „erhobenen Herzens oder Geistes" entspricht eher unserem „hochherzig" als „hochmüthig".[5]) *wr 'ib* oder *ḥ'ti* „grossen

---

1) *ḫr ḥs'* wörtlich „Koth haltend".

2) Zeitschr. 1893, S. 61 a.

3) Auch in Bildungen wie ϯ-ϩⲧⲏ den Geist, Verstand geben oder hingeben, d. i. aufmerken, aufpassen, Achtung oder Acht geben oder bei ⲁⲑⲏⲧ herzlos. ⲁⲧ ist das nominelle Präformativ (los, an, wie das hieroglyphische ,). Es negiert das folgende ϩⲏⲧ.

4) Papyrus Prisse 5, 11.

5) Ibid. 12, 1.

Herzens" ist gleich unserem grossherzig oder von grosser Gesinnung. Wer dieser Eigenschaft theilhaftig ist, steht über den *d'iw' nṯr* von Gott beschenkten,[1]) — das sind wohl die mit äusseren Gütern gesegneten, — die reich sind an Wohlsein, Macht und Besitz.

In gleicher Weise werden die meisten Wörter gebildet, die eine Eigenschaft und Thätigkeit oder einen Zustand der Seele, des Verstandes und Gemüths bezeichnen. Von der frühesten bis in die späteste Zeit wird das Herz mit beinahe jeder Thätigkeit der Seele oder mit inneren Eigenschaften lebender Wesen in Beziehung gesetzt.

So bedeutet „weit" in Verbindung mit (*ıw 'ib*) „Herzensweite, d. i. Freude, sich freuen" etc. Es heisst aber auch von dem Menschen, dem froh zu Muthe ist, sein Herz sei *nfr*, d. i. gut oder schön, von demjenigen aber, der sich bekümmert fühlt, sein *'ib* sei übel oder leidend, so: [2]) *'ib f ıwr ḫwt' ḥrs* „sein (des Königs) Herz wurde übel (traurig) deswegen". *nḏm*[3]) ist „süss, angenehm", *nḏm 'ib* „süssen Herzens, zufrieden". Ganz ähnlich bedeutet das alte *'im* angenehm, anmuthig mit „anmuthigen Herzens, mild, freundlich gesinnt". *m'i* (imperativisch) *rd'i? ḥ'ti* (parallel ϯ-ϩⲏⲧ S. 98 A. 3) den Geist gebend, acht habend, aufmerksam sein. *'ḳı 'ib* (oder *ḥ'ti*) bedeutet: „in der Mitte stehenden Herzens", mit dem Herzen an der richtigen Stelle, auf dem rechten Fleck, billig denkend, zur rechten Handlungsweise gegen einen anderen geneigt (treu) sein. *nuk sı mnḫ 'ḳı 'ib* „ich war eine treffliche, billig denkende (treue) Persönlichkeit".[4]) Parallel mit *'im 'ib* „am Herzen liegend, liebevoll" kommt *hr* und *hry 'ib* vor, was mildherzig (*hr* und *hry* milde, zufrieden) bedeutet. *hr 'ib* ist mit ein milder zufriedener Mann.[5]) *gnn* ist „kraftlos, matt" und in Verbindung mit *'ib* oder *ḥ'ti* ohnmächtig.

---

[1]) Ibid. 12, 10.

[2]) Papyr. Westcar. 9, 12.

[3]) Schon in den Pyramidentexten *nḏm 'ib* in der nämlichen Bedeutung.

[4]) Pap. Rhind ed. Brugsch 14. 2.

[5]) Nach Abschluss des Manuscripts kommt uns A. Ermans treffliche Abhandlung: „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele" zu. Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1896. Georg Reimer. XLII, 125—26 findet sich hier der Satz *nn hr-'ib pfı* „Es gibt hier keinen Zufriedenen". *Pfı* ist nicht Demonstrativ, sondern Ortsadverb. In der gleichen Handschrift wird *'ḳ 'ib* auch geschrieben, doch soll dies kaum „hineintretenden" Herzens bedeuten, sondern ist wohl nur eine unberichtigte Lautvariante für , die übrigens gleichfalls „treu" bedeutet. Hier wird auch

[1] *'iw ḥ'ti f m pꜣ gmn* „es war sein Herz im Zustand der Mattigkeit", d. i. Er war ohnmächtig. *ꜣdw* das Krokodil, [2] *ꜣd 'ib* „krokodilherzig, gierig, grimmig, wüthend". Dies entspricht der Bemerkung des Horapollon: Sie zeichnen ein Krokodil, wenn sie *ἅρπαγα, πολύγονον* oder *μαινόμενον* darstellen wollen.[3] , *mḥ* voll, voll sein, füllen mit *'ib*, das Herz füllen, lieb, befreundet sein. [4] *mḥ 'ib 'ity* „das Herz des Königs füllend, ein Freund sein des Königs". *ḫrp* „dominieren, der erste sein", *ḫrp 'ib* an Geist überlegen, von ausgezeichneter Gemüthsart. [5] *ḫrp 'ib m 'iḳr rk* „(der Weise), der dir an Geist hoch überlegen ist".

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie der Körpertheil „Herz" benutzt wurde, um die verschiedenen Eigenschaften oder Thätigkeiten des Verstandes und Gemüthes sprachlich zum Ausdruck zu bringen.[6] Für sich allein gebraucht man auch ähnlich wie in unserem „nach dem Herzen Gottes", um das Verlangen, den Wunsch, den Willen und Ratschluss zu bezeichnen. *r ḏr 'ib* bedeutet gemäss seinem Herzen, d. i. seinem Wunsche gemäss. *wn 'ib* ist das Sein des Herzens, die Richtung, die dies nimmt, und entspricht unserem „Wunsch". *pꜣ wn 'ib 'i r sḏm* „das Sein meines Herzens befindet sich in der Richtung des Hörens"[7] d. i. Ich wünsche zu hören.

Auch andere Körpertheile werden benutzt, um Abstracta in verbildlichender Weise sprachlich darzustellen. Bei der Betrachtung der einzelnen Gliedmassen werden wir auf

---

'wn 'ib richtig die Herzen sind „frech" übersetzt, und gezeigt, wie im Berliner Bauern Pap. (12. Dyn.) in dem Satze *'k pr, 'ib k 'wn* „Dein Arm ist gewaltthätig, Dein Herz *'wn*", dies *'wn* kaum etwas anderes als „frech" bedeuten kann. Brugschs „sich kränken" etc. muss modificiert werden. Wörterb. Suppl. S. 191.

1) Pap. d'Orbiney 14, 2.

2) Pap. Prisse 6, 1.

3) Horapollon ed. Leemans I, 67.

4) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques XXIV, 7.

5) Pap. Prisse 5, 11.

6) Für welche inneren Eigenschaften , *ẖ.t* „der Leib" eintritt, haben wir bei der Behandlung dieses Körpertheils eingehender zu prüfen. Auch andere werden in übertragener Bedeutung gebraucht. Bald treten sie für die Thätigkeit ein, die von ihnen ausgeht, bald ist die Stellung, die sie am Körper einnehmen, das Bestimmende. So ist der Kopf das Oberste, Höchste, Erste und wie bei uns „das Oberhaupt". Schon in der Pyramidenzeit heisst es: „Es ist *Wn'is* das Haupt, das Oberhaupt der Diener des R'", *Wn'is* Pyramide 495. Auf das Vorder- und Hintertheil des Löwen (Anfang und Ende) wiesen wir schon und werden auf sie zurückzukommen haben.

7) Pap. Anastasi V, 21, 2. Hier kaum die Conjunction *pꜣ wn* „denn".

jede ihrer Bedeutungen und auch auf die übertragene einzugehen haben. Als Beispiel sei hier angeführt [1]) *wn dt* offenhändig oder mit offener Hand, grossmüthig und freigebig, [2]) *pr ʿ* mit herausgehendem Arm, tapfer etc. *nḫt* stark und *ḥtp* friedlich mit *ḥr* das Gesicht gibt *nḫt ḥr* mit starkem Gesicht d. i. trotzig und *ḥtp ḥr* mit friedlichem Gesicht, d. i. friedfertig.

Ueberall kommt es dem Aegypter darauf an, das Darzustellende sich möglichst nahe zu bringen und jedem Theile des Ganzen, das er ins Auge fasst, volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie in der Kunst, verfuhr er auch in der Sprache. Der Rath, sich gegen den Vorgesetzten bescheiden zu verhalten, wird z. B. in folgender Weise ausgedrückt: [3]) *ḥm ʿ ʿk ḥms sɜk m tɜ ˀibk rf* „senke deine Arme (Hände), beuge deinen Rücken, führe nicht fort dein Herz (redend)", d. i. brause nicht auf „gegen ihn". Dadurch veranschaulicht sich freilich das Gemeinte weit deutlicher als durch unser: Verhalte dich zurückhaltend, neige dich, brause nicht auf gegen ihn.

Bei der Bildung des menschlichen Körpers in der Malerei wie in der Reliefdarstellung verstösst der Künstler sogar gegen die treue Wiedergabe des Vorbildes, um jedem Theile des Leibes volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das Gesicht, das für sich allein en face dargestellt wird, zeichnet er bei der Wiedergabe der ganzen menschlichen Gestalt stets en profil, um die Form der Nase unverkürzt darzustellen. Das Auge setzt er en face ins Antlitz, obwohl er es anders gesehen haben muss, weil es nur so ganz zu überblicken ist. Die Brust muss en face gebildet werden, damit der bei der Profilzeichnung verdeckte eine Arm so gut sichtbar bleibe wie der andere. Für die Beine wird der Wiedergabe en profil der Vorzug gegeben, weil man en face der Form beider Füsse nicht gerecht werden könnte.

Das nämliche Verlangen nach Deutlichkeit und nach Berücksichtigung des Theiles, von dem die Handlung ausgeht oder dem sie widerfährt, zeigt sich überall. Wir lassen die Thätigkeit, von der wir reden, gewöhnlich das ganze Individuum, das für uns, wie schon sein Name anzeigt, untheilbar ist, verrichten oder betreffen, die ägyptische Sprache theilt es dagegen und lässt nicht die ganze Person, sondern den Körpertheil, der die Handlung zu verrichten oder hinzunehmen hat, sie ausführen oder auf sich nehmen. Wie in den ältesten Texten, so steht es damit noch später. Für den Satz: Es gehört sich, dass du dich beugst vor deinem Vorgesetzten, wird in der 12. Dyn. gesagt: [4]) *ˀirī ḥms sɜ k n ḥrī dɜ dɜ k* „es gehört sich, dass gebeugt sei dein Rücken vor deinem Vorgesetzten". In einem Berliner Pap. gleichfalls aus dem

[1]) *wn* öffnen, offen, *dt* die Hand.

[2]) *pr* herausgehen, treten ʿ der Arm. *dr pr f m ḫ-t* „seit seinem Hervortreten aus dem Leibe, von Geburt an".

[3]) Pap. Prisse 5, 11.

[4]) Pap. Prisse 13, 9.

mittleren Reiche heisst es: [1]) *'iw wpn n'i 'ibw'i rꜣf*, „es war öffnend zu mir meine Seele ihren Mund", d. h.: Es redete zu mir meine Seele. Im Pap. Eb. wird fleissig frische Milch zu trinken oder eine Milchkur verordnet, und zwar mit den Worten: [2]) *hny f m rꜣ f m ḥsꜣ* „er möge sich neigen mit seinem Munde auf frische Milch". Wo wir sagen würden: Ich sehe nur schlecht, ich höre unvollkommen und bin zu heiser, um zu sprechen, heisst es im sogenannten Neuägyptischen der 19. Dyn.: [3]) „Mein Auge ist schlecht an Gesicht, mein Ohr ist nicht voll (ohne volles Hörvermögen), meine Stimme zu heiser, um zu reden". Bezeichnend ist das Beispiel aus der nämlichen Zeit: [4]) *ḏd 'ib r rꜣ tn'* „es spreche das Herz zu eurem Munde", d. i. was ihr sprecht, soll euch aus dem Herzen kommen, soll redlich gemeint sein. Nicht anders in der Ptolemäerzeit und römischen Epoche. Um zum Ausdruck zu bringen, dass man sieht, riecht, hört und athmet, heisst es zu Dendera: [5]) „es verrichten die Augen ihr Werk, es öffnen sich die Ohren, es thut sich auf die Nase; es athmet die Luftröhre (Kehle)". In einem anderen Texte aus der Ptolemäerzeit[6]) tritt diese Anschauungsweise mehrfach besonders deutlich zu Tage. Hier heisst es von Ptolemäus Soter, der noch, um der Form zu genügen, ein Satrap Alexanders II genannt wird, er sei gewesen:

ḳnnw m gbd" f „stark an seinen beiden Armen".

wmt 'ib „standhaften Herzens (Muthes)".

mn tb" „mit feststehenden Sohlen".

nn rd'i sꜣf „nicht gebend (wendend) seinen Rücken (zur Flucht)".

'ifn ḥr n rgy' f „schlagend(?) das Antlitz seiner Gegner".

pr' „von herausgehender Hand (kühn, unerschrocken)".

---

[1]) Pap. 3024. Jetzt ediert von A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1896, Z. 56 (S. 40, XIII, Z. 55).

[2]) Pap. Eb. 40, 2.

[3]) Pap. Anastasi IV, 13, 8.

[4]) Pap. judiciaire 1, 8.

[5]) Im Pronaos des Tempels von Dendera. H. Brugsch, Thesaurus I, 56. Auch im Deutschen wird ja häufig Auge und Ohr für Gehör und Blick gebraucht. Walter von der Vogelweide singt: „Hütet eure Ohren — oder ihr seid Thoren". Daneben aber auch freilich: „Hütet eure Blicke, dass sie nichts berücke".

[6]) Diadochenstele zu Kairo. Zuerst veröffentlicht von H. Brugsch, Zeitschr. 1871, S. 1 fgd.

n ḫsftw ' " f „Seine Arme sind unabwehrbar".

n 'n m pr m rı f „nicht Umkehr dessen, was aus seinem Munde hervorgeht, von unabwendlich zuverlässiger Rede".

'ib f sḫm „Sein Herz (Muth) war gewaltig".[1])

'ib f nḏm m nn „Sein Herz war süss (froh) wegen dessen".

ḥr spt wıḏ wr „an der Lippe (am Ufer) des grossen Grünen" d. h. des Meeres, hier des mittelländischen.

In der Sprachbildung nehmen die Körpertheile bei den Präpositionen von früh an eine für die gegenständliche Auffassungsweise der Aegypter besonders bezeichnende Stellung ein. Es gibt einfache und zusammengesetzte. Jene sind einsilbige Redetheile mit präpositionellem Werth, die sich zum Theil noch als Substantiva nachweisen lassen und darum auch die Possessivsuffixe annehmen. Unter ihnen sind ursprünglich Namen von Körpertheilen *rı* „Mund", *ḥr* „Gesicht" und *tp, ḏı ḏı* „Kopf", der freilich als „auf" schon früh nicht mehr vorkommt.[2]) Die gebräuchlichsten sind *m* in, aus (heraus), gemäss etc., *n* an, zu, für etc., *r* in der Richtung hin, zu (nach einem Orte), versus und contra. *ḥr* auf, mit, wegen, *ḫr* unter etc. Sie verbinden sich, da ihre Bedeutung zu einer allgemeinen abgeschwächt worden war, mit den Namen der menschlichen Gliedmassen, die ihre Beziehung näher zu bestimmen dienen und die überall erstrebte Anschaulichkeit fördern.

m bedeutet z. B. in[3]) und wird mit *sı* „der Rücken" zu (*m sı*) „im Rücken" oder hinter, nach, *m* „in" mit *ḥr* oder *ḫft* „das Angesicht" wird *m ḥr* oder *m ḫft ḥr* „im Angesicht d. i. angesichts oder gegenüber". Dasselbe *m* „in, an" mit *bıḥ* (kopt. ϥⲁϩ?? praeputium?) wird *m bıḥ* oder *m bıḥ* „am Phallus?" vor,[4]) das als Präposition und, wie auch viele andere als

[1]) Dass z. B. der Gatte und das Weib mit dem Wortzeichen und Phallus und Vulva (*tı* und *ḥmt*) geschrieben werden, gehört zu der Verwendung der Körpertheile in der Schrift.

[2]) In der Pyramidenzeit finden wir für sich allein noch in der Bedeutung „auf". *tp dnḥ Dḥwti* „auf dem Flügel des Dḥwtî (des Ibisgottes)" — *W'n'is* Pyr. 491.

[3]) Mit Suffix, wie Renouf zuerst zeigte *'im* und wohl *ımo* gesprochen. A. Erman, Aegyptische Grammatik, Berlin 1894, § 307. Hier das Beste zusammenfassend über die Präpositionen.

[4]) Dies hierogl. *m bıḥ* „vor" erhielt sich im Koptischen ⲙ̅ⲙⲁϩ, doch nur noch in einer Verbindung ⲙ̅ⲙⲁϩ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ „vor dem Herrn". (Steindorff, Koptische Grammatik, § 358), während z. B. *ḥr ḏıḏı* „auf dem Kopfe" auch zu allgemeinem Gebrauch in der Form ϩⲓϫⲛ̅, ϩⲓϫⲙ̅ mit Suffix ϩⲓϫⲱ ins Koptische überging.

Adverbium gebraucht wird. mit dem Vordertheil des Löwen , *ḥ't* wird zu *m ḥ't* „am Anfang, an der Spitze“ und als Adverb „vorn“ und „früher“. *ḥ't* mit *ḥr* statt *m* bedeutet gleichfalls „früher“ und wird nur adverbiell gebraucht. ' der Arm oder auch die Hand[1]) wird mit zu der zusammengesetzten Präposition *m d-t* oder *m'* „in der Hand, im Besitz von“ und das blosse „von“, fortnehmen von jemand, aus der Hand jemandes, vor; retten vor jemand, aus der Hand jemandes; durch, bewerkstelligen durch jemanden, (mit der Hand *m d-t*, oder wie es auch zu lesen erlaubt ist, *m'*) jemandes. *ḥr*, der dem Beschauer mit dem Antlitz voll zugewandte menschliche Kopf mit Hals und Ohren, den wir auch schon mit der Bedeutung „Gesicht“ kennen lernten, ist auch wegen der Stellung, die sein Vorbild am obersten Theile des Körpers einnimmt, für sich allein als einfache Präposition „auf“ zu übersetzen; daneben aber auch „zu (auf)“

[1]) Ob wir hier mit Erman ' oder *d-t* zu lesen haben, ist fraglich. Dass auch als Wortzeichen ' zu umschreiben ist, unterliegt keinem Zweifel, da es in späterer Zeit mit wechselt. ' ist mascul., da sich die Dualform *'wi* " mehrfach erhielt; Pap. Westcar. 8, 1, 10, 10 a. a. O. bis in späte Zeit. Statt „Reicht mir eure Arme“, heisst es . Aber wechselt auch mit *d-t*. In Rechnungen heisst es vom Rest, der da ist, „verbleibt *wnt* oder in seiner Hand“. Beides ist *m d-t-f* zu lesen und bedeutet sicher nicht Arm, sondern Hand. Eine Menge von Beispielen steht uns zu Gebote, doch scheint uns die Aufführung des Satzes im Pap. Prisse V, 13 zu genügen, wo Arme und Hände gesondert neben einander erwähnt werden und die Hände geschrieben werden. Wenn man, heisst es dort, einem Streitsüchtigen begegnet, der sich eben austobt, soll man sich gleich demjenigen verhalten, , „der sich in deinen Armen und in deinen Händen befindet“, d. h. wie einer, der sich nicht rühren kann oder sich ganz still verhält. Dass das häufige *rmn-t*, *rmn* der Arm ist, steht längst so fest, wie dass dies Wort „der Träger“ bedeutet. Die Hand ist der Greifer, der Nehmer und Geber. Es sei nur noch auf „ausstrecken die Hand“ und das parallele Pap. Prisse 7, 2 verwiesen, wo und für „Hand“ gebraucht werden. Sollen wir das *'ḥ'n wn nf sꜣ n sꜣ Ḥr-d'i d'i f 'wi fi* Pap. Westcar 8, 1 übersetzen: „der Königssohn *Ḥr-d'i d'i f* streckte ihm die Arme“ oder „die Hände entgegen“? Das spätere , dem vielleicht auch entspricht und das mit wechselt, bedeutet gleichfalls die beiden Hände, und Piehl hat wohl Recht, wenn er dies Wort von „geben“ herleitet und ihm die Bedeutung „die gebende“ zuerkennt; Acten des Genfer internationalen Orientalistencongresses, 1894. Notes de lexicographie égyptienne, S. 129 fgd. Leyden, Brill. 1896. Für die Pluralform in der Pyramide des Tt'i 386 ist gewiss der Singularis anzunehmen.

(etwas legen), „mit" (zusammen mit), „für" (zuträglich für), „auf" (in vertheilendem Sinn: auf die Person) und „wegen". Es gewann also hier durch Ausdehnung seiner Bedeutung starke Abschwächung. Wo es „auf" in localem Sinne auszudrücken bestimmt war, begnügte man sich darum oft nicht mit dem *ḥr* allein und verband es mit *ḏꜣ ḏꜣ* oder *tp* „der Kopf, das Obere". So wird *ḥr-ḏꜣḏꜣ* oder *tp* zur zusammengesetzten Präposition mit der Bedeutung „auf dem Kopf", die den localen Begriff „auf" entschiedener zur Darstellung bringt als das vieldeutige. *m 'ib* (oder *ḥ'ti*) „zum Herzen gehörig, im Herzen" oder *m ḥr 'ib* (*ḥ'ti*) „im Angesicht des Herzens", ist gegenüber dem Herzen und bedeutet „in der Mitte". Merkwürdig ist das alte, das in der Bedeutung von „vor" (vor jemand treten) gebraucht wird; Pap. Westcar 10, 1. Hier ist wohl als auf, das locale (mit Suffixen) als „Platz" zu fassen, und das Ganze „auf den Platz" zu übersetzen. In unserem Beispiele *tp m Rdddt* „auf den Platz, vor die *Rdddt*". Die Personalsuffixe *'i*, *k* fem. *ṯ* (), *f* fem. () etc. treten hinter das Wort, das durch sie in das Possessivverhältniss gesetzt wird, und zwar hinter das Determinativ des Substantivs oder des Verbums, an das man sie hängt. Es bedeutet dann also *ḫ-t k* Dein Leib, *'t' f* seine Glieder, *fnd s* ihre Nase. Schon im Altägyptischen werden diese Suffixa häufiger hinter die Namen der Körpertheile gesetzt, um das Possessivverhältniss auszudrücken, als hinter jedes andere Substantivum. Im Koptischen sind es auch noch diese Namen, mit denen die besitzanzeigenden Suffixa verbunden werden. Hier bewahren freilich die Namen der Gliedmassen ihre Bedeutung nur noch im Allgemeinen, da sie, wie Wilhelm von Humboldt treffend bemerkte, eigentlich nur „Substrata der Persönlichkeit" sind. L. Stern[1]) nennt sie Hilfswörter. Die häufigsten sind ⲣⲱ hierogl. *rꜣ* der Mund, ⲧⲟⲧ hierogl. *d-t* die Hand, ⲣⲁⲧ hierogl. *rd* der Fuss.[2])

Die Bedeutung dieser mit den Namen von Körpertheilen zusammengesetzten Präpositionen lässt sich auch im Koptischen noch mehrfach nachweisen, im Altägyptischen liegt sie, wie wir zeigten, klar auf der Hand.

Wie die zusammengesetzten Präpositionen mit den Suffixen gebraucht werden, mag das Beispiel mit *m sꜣ* am „Rücken, hinter, hinterher" zeigen: [3]) „er war im Wandeln an seinem Rücken, er schritt hinter ihm her". Nehmen

[1]) Ludwig Stern, Koptische Grammatik, Leipzig 1880, § 531 ff. Den Ausdruck „Substrata der Persönlichkeit" entnahm Stern den in der Berliner Bibliothek aufbewahrten koptischen Studien Wilhelm v. Humboldts.

[2]) Ausser ihnen ϫⲱ hierogl. *ḏꜣ ḏꜣ* oder *tp* der Kopf, ϩⲣⲁ hierogl. *ḥr* das Gesicht, ϧⲏⲧ hierogl. *ḫ-t* der Leib, ⲱⲧ hierogl. *'it* der Rücken, ϩⲧⲏ hierogl. *ḥ'ti* das Herz, ⲑⲟⲩⲱ, ⲧⲟⲩⲱ der Busen, das im Hieroglyphischen noch nicht nachgewiesen wurde. S. G. Steindorffs koptische Grammatik, Berlin 1894, § 49 fgd., S. 34.

[3]) Pap. d'Orbiney 6, 4.

wir *ḫft ḥr* „vor dem Angesicht", so finden wir es früh (mit Suffixen) in der Bedeutung von „gegenüber". Im Pap. Westcar.[1]) ist zu lesen: *ʿḥʿn rdm sì ʾIst ḫft-ḥrs* „es stellte sich Isis hin ihr gegenüber" (Angesichts der anderen) und *Nbt-ḥt ḥɜs* „und Nephthys hinter sie".[2])

In den ältesten Texten kommt der Artikel *pɜ*, *tɜ* noch nicht vor, — nach der Hyksoszeit begegnen wir ihm schon, und zwar am Anfang des neuen Reichs „bei Worten, die bestimmte einzelne Individuen bezeichnen".[3]) Im sogenannten von A. Erman zuerst grammatisch bearbeiteten Neuägyptisch erweitert sein Gebrauch sich nur wenig; — beiden Sprachstufen ist es aber gemein, dass die Namen der Körpertheile nie mit dem Artikel auftreten. Ausnahmen gibt es verschwindend wenige und auch sie stehen nicht fest. Diese Namen sind eben als determiniert zu fassen und nehmen jederzeit die possessiven Suffixe an. Wenn einmal [4]) *pɜyʾi rdʾʾ* „meine Füsse" vorkommt, so ist das erstaunlich, weil man eben bei den Namen der Körpertheile stets das Suffixum und in diesem Falle also *rdʾʾ ʾi* „meine Füsse" zu erwarten hätte. Unzähligemal kommt vor: *msḏrt-ʾi* „mein Ohr", *ʾib-k* „dein Herz", *ḏɜḏɜ-f* „sein Kopf" etc.

Nach dem Gesagten wird man es nur natürlich und angemessen der Vorstellungsweise der Aegypter finden, dass sie es bei der Conjugation des Verbs oft vorzogen an Stelle des pronominalen Subjects einen Körpertheil zu setzen und statt ich schlage „meine Hand schlägt", statt du liebst „dein Herz liebt" zu sagen. Auch beim Object gibt man sich oft nicht mit dem Pronomen zufrieden und zieht dem „ich sehe dich", „ich sehe dein Angesicht", dem „er schlägt ihn", „er schlägt seinen Rücken" vor.

Hier gilt es auch noch der von Präpositionen abgeleiteten Adjectiva[5]) zu gedenken, die häufig ein ihnen folgendes Substantiv regieren. Dies nun ist sehr oft der Name eines Körpertheils. Bleiben wir bei den beiden gebräuchlichsten präpositionellen Adjectiven *ʾimī*, *ʾim* und *ʾirī*, *ʾir* stehen.

---

1) Pap. Westcar 10, 7 und 8.

2) *ḥɜ* „hinter" bedeutet eigentlich den Hinterkopf im Gegensatz zu *ḥr* „das Gesicht", der Vordertheil des Hauptes.

3) A. Erman, Die Sprache des Papyrus Westcar, Göttingen 1889, § 106.

4) Papyrus Abbot 6, 18 bei A. Erman, Neuägyptische Grammatik, § 31, Leipzig 1880. Merkwürdig und von Erman bemerkt ist das *pɜ ʾib* „das Herz" mit dem Artikel; die Sprache des Pap. Westcar, § 107; Pap. Westcar 9, 13, 12, 21.

5) *ʾimi* von *m*, *ʾiri* von *r* etc. Die Präpositionen und werden stets zum Zweck ihrer Kräftigung verstärkt und zu und , sobald sie die Suffixa annehmen, wie Renouf zuerst nachwies.

und begnügen uns mit einigen Beispielen, so wird doch schon zu erkennen sein, welche interessanten Bildungen und ein wie bedeutungsvolles sprachliches Element sich aus der Vereinigung dieser Adjectiva mit Namen von Körpertheilen ergibt.

ist, wie wir wissen, das Vordertheil des Löwen und das Vordere, der Anfang überhaupt. Mit wird es *'imt ḥ't* und bedeutet „das am vorderen Theil" oft auch „das an der Stirn Befindliche, das Diadem". Schon in den Pyramidentexten kommt es in dieser Bedeutung vor, z. B. als das Diadem des Horus. Mit dem Suffix wird es zum blossen Substantivum und empfängt auch sein eigenes Determinativ. *'imt ḥ't-f* ist „das an seiner Stirn Befindliche", wird mit determiniert und kann nur mit dem Substantivum „Diadem" übersetzt werden.

Da auch zeitlich das Vordere bedeutet, hat *'imt ḥ't*, „das zum Anfang, zum Früheren Gehörende" auch zeitliche Bedeutung und ist mit antea zu übersetzen. Mit *m'i*[1]) bedeutet *'imt ḥ't* „gleich dem zum Früheren Gehörenden", „wie es früher war" und kann als Adverb gefasst werden.

, „das was im Herzen ist", bedeutet „das Innerste" auch in übertragenem Sinne, — oder *'imt, 'imy' ḥ-t*, „was sich im Leibe befindet" oder „die Eingeweide". „das Hintertheil des Löwen" bedeutet „das Hintere" und *'imt pḥwi* „was hinten ist, der Hintere" oder auch „was sich am Hinteren befindet" d. i. „die Nachfolge". , *'im 'irti* (ειατ) oder *mrti*, „der zu den Augen, zum Bereich der Gesichtsthätigkeit Gehörende", d. i. der Lootse, Pilot, Auslager, den jeder Nilreisende am Vordertheile des Schiffes mit der Stange in der Hand kennen lernt. , , *'ir, 'iri* ist das Zugehörige. „Der zur Thür gehörige", d. i. der Thürhüter oder Thorwächter heisst , wie in dem Satze: [2]) „O dass ich doch eingesetzt würde zum Thorhüter!" An der Spitze des Schiffes ist der *ir ḥ't* sein „Leiter", an der Stirn, wie *'imt ḥ't* „das Diadem". *'iri rd"*, „das zu den Füssen Gehörende", das ist „der Fussring", der besonders gern von Frauen am Knöchel getragene Reifen, doch auch wie auf der Grabschrift des Amen-em-ḥeb[3]) *'ir rd"* „der Genoss seiner Füsse, der Adjutant", und ausserdem

[1]) Pap. Eb. 41, 1. Pap. Eb. 104, 1 begegnet er uns in localer Bedeutung als das „vorn Befindliche". Hier ist von den *'twt'* „Mandeln" (am Halse) die Rede, die sich vorn befinden.

[2]) Papyrus Harris 500, 10, 12.

[3]) G. Ebers, Thaten und Zeit Tutmes III.; Zeitschr. 1873, S. 3, Z. 2. S. Zeitschr. d. deutschen

[illegible]

[illegible]

[illegible] das zu Kopf befindliche [illegible] wäre [illegible] [illegible] d. i. [illegible] [illegible] wäre¹)

[illegible] das zum Arm Gehörende oder das Armband,²) [illegible] *'rī hḥ* oder [illegible] *hḥ* „das zu deinem Halse Gehörende" oder „die Halsband". Mit diesen Proben, denen sich eine grosse Zahl von anderen beifügen liesse, die von [illegible] *hr* auf, [illegible]³) *hr* unter etc. abgeleitet sind und zu [illegible] *hri* „befindlich auf", [illegible] *hri* „befindlich unter" erweitert werden, mag es an dieser Stelle genug sein. Nur das hierhergehörende [illegible] *tpī* sei noch erwähnt, das „am Kopf befindlich" bedeutet und unter den Ordinalzahlen regelmässig statt [illegible] primus steht. Mit adjectivischem Werth folgt es dem Nomen. [illegible] *mr tpī* ist „der erste oder Hauptvorsteher".

Um den Begriff „alle", „alle Menschen" auszudrücken, gebraucht man, wenn das verbum finitum „etwas wahrnehmen", und zwar mit den Sinnen, bedeutet, gewöhnlich nicht nur [illegible] *nb* omnis allein, sondern setzt es in Verbindung mit dem Organ, von dem die Wahrnehmung ausgeht. Bringt das Verbum die Vorstellung des Sehens zum Ausdruck, so wird mit [illegible] *nb* omnis das Auge [illegible] *'r-t* oder *mr-t* verbunden, bei der des Hörens mit [illegible] *'nh* „das Ohr", bei der des Riechens mit [illegible] *fnd* „die Nase". [illegible] *'irt nb'* oder [illegible] *'r t nbw'* „alle Augen" bedeutet alle (sehenden) Menschen, *fndw nbw* alle (riechenden) Menschen (athmen den frischen Hauch) etc. Auf der Metternichstele heisst es z. B. [illegible] *'r t nbw gmh sn R'* „alle (sehenden) Menschen erblicken den Sonnengott (*R'*)".

[illegible] Gesellschaft [illegible] Bd. XXX, S. 391 [illegible] G. Ebers, Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Amenemheb. Dies die genauere Reproduction der von dem Verfasser entdeckten Inschrift.

¹) W[illegible] Aegyptiaca (Festschrift für Georg Ebers. Leipzig 1897) zu S. 117, Z. 13.

²) [illegible] Texte [illegible] T. 19, Colm 2 und 3 über dem Bilde eines an Arm und Fuss [illegible] Bandes [illegible] und [illegible] „das an den Armen und Füssen gehörende", das Arm- und Fussknöchelband [illegible] Steindorffs Mentu Hotep Sarkophag.

³) [illegible] und [illegible] auf über und [illegible] unter [illegible] stehen einander oft gegenüber [illegible]

[illegible] die [illegible] und [illegible] Bewohner

[illegible] des [illegible]

[illegible]

Auf einer Leydener[1]) Stele heisst es: Die Welt ist in Finsterniss und in Nebel ( ) „nicht schaut ein Auge sein zweites (ein Mensch den anderen), das Gesicht jedermanns ist blind“.

Ebenso wird auch *ḥr* „das Gesicht“ gebraucht. In einem hieratischen Papyrus aus dem mittleren Reiche (Berlin)[2]) heisst es: *ḥr' ḫtm* „die Gesichter (statt die Menschen) vergehen“.

Auch auf anderen Gebieten als auf denen der Schrift und Sprache wendet der Geist der Aegypter sich mit Vorliebe den Gliedmassen des menschlichen Körpers zu.

Der Mensch ist für den Menschen überall das interessanteste Object der Betrachtung. In Aegypten führte die frühe und aufmerksame Beobachtung seines äusseren und inneren Wesens wie von selbst darauf hin, für die Beziehungen der Sterblichen untereinander und zur Gottheit, für die Erklärung vieler Erscheinungen und Kräfte in der Natur und endlich für die Verdeutlichung der übersinnlichen Ideen (Fortdauer der Seele nach dem Tode, Unvergänglichkeit des Stoffs im ewigen Kreislauf des Vergehens und Werdens etc.), denen wir schon in den ältesten Schriften Ausdruck geben sehen, nach Bezeichnungen und Bildern zu suchen.

Je bestimmter der Mensch als Urbild aller Beseelten erkannt worden war, desto natürlicher erscheint es, dass bei dieser, wenn der Ausdruck erlaubt ist, vergegenständlichenden und illustrierenden Thätigkeit das Meiste dem menschlichen Organismus und seinen Theilen entlehnt wurde. Diese finden, wie wir sehen werden, reichliche Verwendung bei der Verbildlichung, die die Aegypter der eigenen Umgebungswelt angedeihen lassen, und bei der Benennung vieler Vorstellungen, die sich an sie knüpfen.

Die Namen Aegyptens.

Der Name, mit dem wir das Nilthal heute bezeichnen,[3]) ist griechisch. Alle Versuche, ihn aus dem Aegyptischen zu erklären, auch unsere eigenen, sind als gescheitert zu betrachten.[4]) Auf allgemeine Annahme scheint uns die Erklärung rechnen zu dürfen, die

---

[1]) Leydener Stele V, 70. Brugsch, H.-d. Wörterbuch S. 1220 s. v. *sm*.

[2]) Berlin. hierat. Pap. 3024. A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1896, S. 63.

[3]) *Αἴγυπτος*. Er eignete ursprünglich dem Strome. Homer's Od. IV, 355. XIV, 258.

[4]) Wir erklärten ihn aus *aï gab-t* das gebogene Küstenland, ein Name, der den Phöniziern, die ihn dann den Griechen zukommen liessen, am Deltaufer bekannt geworden sein könnte; Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, S. 132 fgd. H. Brugsch leitet ihn von dem heiligen Namen ab, der eigentlich nur für das Gebiet von Memphis und für den kanobischen Nilarm vorkommt. Es ist *ḥt kȝ Ptḥ (Ḥat ka Ptaḥ)* zu lesen und Haus der Verehrung des *Ptaḥ* zu übersetzen; Brugsch, Geographische Inschriften, Bd. I, S. 83 und 236. Wegen der Inversion aus Ehrfurcht vor dem Gottesnamen ist allerdings nicht *Ḥat Ptaḥ ka* sondern *Ḥat ka Ptaḥ* zu lesen. Merkwürdig ist, dass genau derselbe Name auch in den keilschriftlichen Tafeln von Tell el-Amarna für Memphis vorkommt; H. Winckler, Keilschriftliche Bibliothek, 1896, 53, 37. Ed. Meyer, Aegyptiaca, S. 73. Wiedemann, 2. Buch des Herodot führt den Namen Aegyptens (wie früher v. Gutschmid) auf das griechische *γύψ* „der Geier“ zurück.

Wecklein gibt, die ihn aber auch aus dem Griechischen ableitet.[1]) Für den Namen des Stromes *Νεῖλος* fand sich bisher weder im Altägyptischen, noch im Griechischen eine wahrscheinliche Erklärung. Auf den Denkmälern wird der Nil *Ḥapi* geschrieben, was „der Verborgene" bedeutet. Man nennt ihn auch *ʾitur* oder *ʾiur*, d. i. wie das koptische ⲉⲓⲟⲟⲣ oder das hebräische יְאֹר (der biblische Name für den Nil) der Fluss oder Strom im Allgemeinen. Woher die Griechen ihr *Νεῖλος* nahmen, ist also nicht mehr sicher zu erkennen.[2]) Wir haben hier nur zu bemerken, dass auch der Fluss anthropomorph gedacht wurde. Es gab Götter mit hängenden Brüsten, die den südlichen und nördlichen Nil darstellen; man setzte den Strom Aegyptens aber auch dem Osiris gleich, — stellte sich ihn in Gestalt eines Mannes vor, dessen Haupt im Süden (die vornehmste Himmelsrichtung) ruhte, und dessen Beine sich an der Stelle auseinander begaben, an denen der Nil sich spaltet. Der Ort, an dem dies vor sich ging, hiess nach Herodot (II, 15) *Κερκάσωρος* und nach Strabo[3]) *Κερκέσουρα*. Das handschriftliche *Κερκάσωρος* des Herodot hielt man für *Κερκόσιρις* und war also um so berechtigter, es mit „Zerschneidung" des Osiris (Nil) zu übersetzen, als Herodot zu Kerkasoros die Bemerkung fügt: „*καθ' ἣν σχίζεται ὁ Νεῖλος ἔς τε Πηλούσιον ῥέων καὶ ἐς Κάνωβον*". Der pelusinische und kanobische sind aber die am meisten nach Osten und Westen gelegenen Nilarme. — Dennoch erhob U. Wilcken[4]) gegen diese Deutung des Namens einen wohlberechtigten Einwand, indem er auf zwei Ortschaften *Κερκεσούχων ὄρος* und *Κερκεύσιρις* wies, die er in den Fayyûmer Papyri als zum Verwaltungsbezirk Arsinoë gehörig fand. Er schlägt nun, von triftigen Gründen gestützt, vor, diese beiden Namen *grg* oder *grg* „Wohnung des Krokodilgottes Suchos (Sbk)" und (*Κερκεύσιρις*) „Wohnung des Osiris" zu übersetzen statt „Zerschneidung" dieser beiden Götter. Bei Herodot wie bei Strabo will er *Κερκεύσιρις* geschrieben sehen. Nun pflichten wir zwar seinen Gründen bei und deuten mit ihm den Namen bei Herodot wie bei Strabo „Wohnung des Osiris"; der Hermeneut des Halikarnassiers muss ihn aber — vielleicht in Folge einer Volksetymologie und seiner Kenntniss der Mythe — mit „Zerschneidung des Osiris" erklärt haben. Nach der mythologischen Vorstellung nämlich befand sich das Haupt der Osiris-Nilgestalt im Süden und ihre Beine (der pelusinische und kanobische Nilarm), die sie auseinanderspreizte, reichten bis an das Mittelmeer. Zwischen ihnen muss man sich das Delta denken. Sie trennten sich natürlich bei dem *Κερκάσωρος*

---

[1]) Wecklein, Zu den Hiketiden des Aeschylos. Sitzungsber. der k. b. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1893, Bd. II, Heft 3, S. 393 fgd.

[2]) Dem Namen des Nil bei Cl. Ptolemäus 4, 5, 39, 47 *Μέγας ποταμός* entspricht der andere *Ἀγαθὸς δαίμων* und beide erhielten sich auf den Monumenten. ʾiur ʾ3, *ḥp (Ḥ p) wr* „der grosse Strom" und *wn nfr* „*Ἀγαθὸς δαίμων*, das gute Wesen", ein Beiname des Osiris, auch als anthropomorphe Erscheinungsform des Nilstroms. Muss der griechische Name *Νεῖλος* erklärt sein, so geschieht es wohl am besten durch Zusammenstellung mit dem hebr. נַחַל „flumen". In früher Zeit soll der Nil auch bei den Griechen *Μέλας* geheissen haben. Trasyll. bei Plutarch fluv. 16, 1. Jesaias 23, 3. Nach Steindorff vielleicht Verwechselung mit ⲕⲏⲙⲉ.

[3]) Strabo 17, 806.

[4]) Zeitschrift 1883. Aegyptische Eigennamen in griechischen Texten S. 162.

(*Κερκεύσιρις*) des Herodot. Den Namen „Wohnung des Osiris" dankt der Ort Kerkeusiris (*grg ws'ir*) sicher einem zu ihm gehörenden Heiligthume dieses Gottes.[1]) So weit der Strom Aegyptens reichte, erstreckte sich das Herrschaftsgebiet des Osiris.[2]) Sein Haupt dachte man sich, wie gesagt, im Süden, der auch sonst die bevorzugte Himmelsrichtung. — Das *'ipt tı* oder Horn der Welt ist die äusserste Südgrenze Aegyptens. Auf einer Inschrift aus der 18. Dyn. (Amenophis' III) stehen ihm als nördlichste Grenzen *shnnw' pt* die Stützen des Himmel entgegen. Aegyptens Grenzen des Südens, heisst es dort,[3]) reichen bis zum *'ipt tı*, die des Nordens bis zu den *shnnw' pt* oder Stützen des Himmels. Wir halten es indes kaum für wahrscheinlich, dass man bei dem „Horn der Welt" an den Hauptschmuck des Gottes dachte.

Auf den Denkmälern heisst Aegypten gewöhnlich oder *km-t* (kopt. ⲕⲏⲙⲉ, ϫⲏⲙⲓ, ⲕⲏⲙⲓ), d. i. das schwarze. Diese Bezeichnung bezieht sich auf den dunklen Boden des Fruchtlands; sie wird aber auch, wie wir sehen werden, mit einem Körpertheile in Verbindung gesetzt. Das erfahren wir durch die folgende Mittheilung des wohl unterrichteten Plutarch:[4]) *Ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, χημίαν καλοῦσι καὶ καρδίᾳ παρεικάζουσι.* „Das meistentheils schwarzerdige Aegypten" wäre also wie das Schwarze im Auge *χημία* genannt und mit dem Herzen verglichen worden. Diese Notiz beruht auf guten Nachrichten; denn *kem* oder *kam* bedeutet auf ägyptisch von der frühesten Zeit an bis ins Koptische zugleich „Aegypten" oder „schwarz" und „schwarz sein".

Der unterägyptische Dialekt, in dem Plutarch reden hörte, aspirierte zuweilen (Steindorff, Kopt. Gr. § 23 u. 24) das *k* und machte aus dem *km* der alten Schriftsprache und aus dem *kemi* des Demotischen, das im Norden des Landes vielleicht schon früh „*chem*" gesprochen wurde, ϫⲏⲙⲓ. Plutarch hat darum Recht, wenn er sagt, Aegypten würde wie das Schwarze im Auge *χημία* genannt. Wie so oft, bestätigen auch in diesem Falle die Denkmäler die Mittheilung des Verfassers der Schrift über Isis und Osiris;[5]) denn wir hören zu Edfu von Aegypten bemerken: *km-t dd r 'ir-t Ws'ir dfd s pw* „Aegypten (das Schwarze), das benannt ist nach dem Auge des Osiris;

[1]) Ueber die Nilgötter mit den hängenden Brüsten, über den nördlichen und südlichen Nil etc. kann hier nicht eingehender gehandelt werden.

[2]) Osiris ist der Strom und das Wasser überhaupt. Plutarch, Isis und Osiris c. 33. Hippolytos V. 7. p. 142. *Ὄσιριν δὲ λέγουσιν ὕδωρ.* Schon in den Pyramidentexten (Ppy. I, 518) wird Osiris genannt *mw rnpw* „das sich erneuernde Wasser". Bei der Aufzählung der grossen den vier Elementen vorstehenden Götter: *R'*, *Šw*, *Gb*, *Ws'ir* (Edfu) ist der letztere (Osiris) immer das Wasser. *R'* Feuer, *Šw* Luft, *Gb* Erde, *Ws'ir* Wasser.

[3]) Lepsius, Denkm. III, 81. c.

[4]) Plut., Is. u. Os. c. 33.

[5]) Wir weisen hier auch schon auf Horapollon Hieroglyphica ed. Leemans, Amsterdam 1835, I, 21 hin, wo von Aegypten gesagt wird, es sei die Mitte der Welt wie die sogenannte Pupille die des Auges. *καθάπερ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἡ λεγομένη κόρη.*

denn es ist seine Pupille". Wenn von dem Gotte Horus gesagt wird:[1] *b'ik nṯr ḥr 'ir-t 'iἰb km* „der göttliche Sperber mit dem linken schwarzen Auge", bezieht sich dies wohl auf die Mythe von dem Auge (oder von den Augen), das Horus von seinem feindlichen Bruder Set ausgerissen wurde, das Dḥwtī wiederfand und dem Horus zurückgab. Das geraubte, wiedergefundene und wieder eingesetzte Auge der Gottheit ist, wie wir sehen werden, das tägliche Licht der Sonne. Wenn diese der Erde das Licht entzieht, wendet der in Sperbergestalt gedachte Sonnengott das geblendete linke Auge der Erde zu, und es erscheint, wie das Beispiel oben lehrt, schwarz. In der Ptolemäerzeit (Edfu) wird von der Operation, „die Dḥwtī an Horus vornimmt, bis er zufriedengestellt ist mit seinem Auge", eingehender gesprochen.[2] Dieses mythologischen Vorgangs, dessen die jüngeren Texte so oft und verschiedenartig, auch im Todtenbuche, erwähnen, wird schon in den Pyramidentexten gedacht. Wir hören dort[3] *'ir-tī Ḥr ḥḏt km t* „die beiden Augen des Horus, das weisse und schwarze" erwähnen; dabei darf indes weder an Sonne und Mond, noch an das Schwarze im Auge, das nach Plutarch *χημία* genannt wurde, gedacht werden, sondern eben nur an das tägliche Licht der Sonne, das hell bei Tage, bei Nacht im Dunkel verschwindet. Schon in der Pyramidenzeit ward Horus auch[4] *Ḥr ḫsbḏ 'ir-tī* „der blauäugige Horus" genannt, — ein Umstand, der uns vielleicht für die Herkunft der Aegypter aus Asien angeführt werden zu dürfen scheint.

Plutarch hörte also richtig, der Name Aegyptens *χημία* oder „das schwarze",[5] stehe mit dem Schwarzen im Auge oder mit der Pupille (wie die Denkmäler lehren des Osiris oder später des Amon) in Verbindung. *ḏfḏ* wird übrigens auch als pars pro

---

[1]) Todtenb. Leps. 109, 8.

[2]) *sḥtp Ḥr m 'ir-t f* „und Hor zufriedengestellt ist mit seinem Auge". Dḥwtī macht das Auge heil *wḏı* „heil, zu einem heilen, vollkommenen Auge", das das „Wḏı-tauge" genannt wird und von dem es schon in den Pyramidentexten heisst, es sei *'nḫ wḏı nn bgı s nb* „lebend heil, gesund und nicht irgendwie schadhaft".

[3]) Pyr. des *Wn'is* (Unas) 37.

[4]) Pyr. des *Wn'is* Z. 370. Wenn Horus krank ist, wird er auch *dš(r) 'irtī* „rothäugig" genannt. Masperos Uebersetzung von *mr ıt* „krank vor Wuth" ist wahrscheinlich zutreffend. Das fragliche letzte Zeichen scheint einen Pantherkopf darzustellen, nicht den des Nilpferdes, der sonst mit ⊙ *ı t* den „kurzen Zeitabschnitt, die Minute", determiniert. Vielleicht steht es für das Krokodil hinter *ıd*.

[5]) Der Name *km-t* „das schwarze" für Aegypten hat nichts mit einem menschlichen Körpertheile zu thun. Das erste Zeichen in dieser Gruppe stellt die Spitze des Krokodilschwanzes, vielleicht auch einen Kohlenhaufen oder etwas Gewobenes dar, und repräsentiert nur den Lautwerth *km*.

toto für das ganze Auge gebraucht,[1]) und da zur Zeit unseres Gewährsmannes die Aegypter beinahe ausnahmslos schwarzäugig waren, lag es nahe, das schwarzerdige Aegypten mit dem Auge seiner Bewohner zu vergleichen. Die Pupille erweckt noch entschiedener die Vorstellung des Schwarzen als der ganze Augenstern, und nach der des Osiris liessen die Aegypter selbst darum in Folge einer mythologischen Vorstellung, wie wir oben zeigten, ihr Land *km-t* oder das schwarze nennen.

Weiter berichtet die angeführte Stelle des Plutarch von Aegypten: *καὶ καρδίᾳ παρεικάζουσι* „und sie vergleichen es mit dem Herzen". Diese Notiz, die schon an sich wahrscheinlich ist,[2]) gewinnt an Halt durch die parallele Mittheilung Horapollons,[3]) die Aegypter hätten, um den Namen ihres Landes zu schreiben, ein brennendes Räuchergefäss und darüber ein Herz gezeichnet. Dennoch ist uns weder ein Name Aegyptens begegnet, der mit dem Zeichen des Herzens geschrieben wird, noch hörten wir Aegypten als Herz bezeichnen. Die Gruppe, deren Horapollon[4]) gedenkt, müsste oder oder sein,[5]) doch kommt weder sie noch eine ähnliche irgendwo auf den Monumenten vor.[6]) Dass Horapollon aber

---

[1]) So heisst es im Pap. magique Harris IV, 10 *'Imn 'imnì sw m ḏfḏ f*, „O Amon, der sich verborgen hält in seinem Auge", d. h. Amon, dessen Wesen in der Sonne, seinem Auge, verborgen ruht. Im Pap. Eb. wird dagegen die Pupille *ḏfḏ n 'ir-t* „vom ganzen Auge" streng unterschieden; 57, 2 und a. a. O. Der Gott des Ortes *šdnt* im 11. unterägyptischen Nomos heisst oder Lepsius, Denkm. IV, 58b, „der zweiäugige Gott Horus" oder der „Gott Horus mit beiden Augen". In jenem Namen ist *'ir* mit beiden Augen , in diesem mit zwei Pupillen ∘ ∘ determiniert.

[2]) Horapollon l. l. I, 22. *Αἰγύπτιον δὲ γράφοντες, θυμιατήριον καιόμενον ζωγραφοῦσι, καὶ ἐπάνω καρδίαν.*

[3]) Man denke nur an die sehr grosse Rolle, die das Herz in der Vorstellung der Aegypter und besonders auch in der Unsterblichkeitslehre spielt. Wir erinnern an die Kapitel vom Herzen, die Wägung des Herzens, die Anbetung des Herzens des Osiris durch die vier Lichtgeister, die die nebenstehende Vignette zur Darstellung bringt etc. etc.



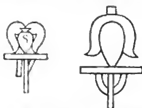
[4]) Horapollon l. l. I, 22.

[5]) Lauth (Horapollon, Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften. Philol.-philos. Classe 1896, S. 88) sieht in der . Das ist aber kein Räuchergefäss. Wir würden es, wenn es nicht mehrfach vorkäme, und wenn er ihm nicht die Lesung *tı* zuertheilte, für einen Druckfehler halten. Dies *tı* beweist aber, dass er richtig für ein Gebäck hält. Wie er dazu kommt, es dennoch für das Rauchgefäss zu erklären, dem die Lesung *bı* zukommt, ist unerfindlich.

[6]) In Brugschs Dictionnaire géographique de l'ancien Égypte. Leipzig 1880, II, S. 139, finden sich sämmtliche Namen Aegyptens aufgeführt, doch auch hier kommt keiner vor, der mit dem bei Horapollon zusammenzubringen wäre. wechselt nie mit in den Ptolemäertexten, die wir aufmerksam darnach durchsuchten.

vielleicht dennoch an einen nicht ungebräuchlichen Namen Aegyptens denkt, werden wir unten zeigen. Jedenfalls wäre es wunderbar, wenn die Aegypter nicht wie andere selbstbewusste Völker, ihr Land als „Herz der Welt“ aufgefasst hätten. Plutarch erklärt die Vergleichung Aegyptens mit dem Herzen damit, dass es stets warm und feucht und von den südlichen Theilen der bewohnten Erde eingeschlossen und umgrenzt sei wie das Herz von der linken Seite des Menschen. Horapollon lässt für Aegypten das brennende Räuchergefäss mit dem Herzen darüber eintreten, weil dies Land wie das Herz eines Eifersüchtigen immer heiss sei. Beide führen also die Wahl des Herzens für Aegypten auf die Temperatur dieses Landes zurück, und Lauth, der nie um Auskunft verlegen ist, meint, der Name Aegyptens und der Begriff der Wärme hätten leicht zusammengebracht werden können, weil das koptische ⲕⲏⲙⲉ, ϫⲏⲙⲉ das schwarze (scil. Land) an den Klang von ϩⲙⲟⲙ febris und ϩⲙⲟ calefieri erinnere. Sehen wir aber auch von den lautlichen Schwierigkeiten, die diese Zusammenstellung bietet, ab, wo bliebe das Herz? Sein Versuch [hieroglyph] *aqui* (*'ḳuī*) die Mitte und [hieroglyph] *tə* zu lesen, dies *tə* als Variante für [hieroglyph] *tə*, ⲧⲟ ⲑⲟ mundus anzusehen und beide zusammen „Mitte der Welt“ zu übersetzen, krankt aber an so unüberwindlichen Schwierigkeiten, ja ist trotz des verführerischen Sinnes, den Lauth dem [hieroglyph] des Horapollon[1]) unterlegt, so ganz unmöglich, dass wir uns begnügen, seiner nur vorübergehend zu gedenken.

Die auf der Standarte schwebende Figur aus der Vignette zum 28. Kapitel des Todtenbuchs,[2]) die das Herz darzustellen scheint, das von den Lungenflügeln umfasst wird, von deren Mitte der Larynx ausgeht, könnte Plutarch oder seinen Gewährsmann eher zu dem Vergleiche mit dem Herzen geführt haben, das von der linken Seite des Menschen umschlossen wird wie Aegypten von den südlichen Theilen der bewohnten Erde. Jedenfalls war das von den Respirationsorganen umschlossene Herz den Aegyptern kein fremder Begriff.



Horapollons brennendes Räuchergefäss mit dem Herzen darüber wissen wir zwar nicht zu erklären; eine Vermuthung aber, auf die wir gegenüber dieser Gruppe verfielen, wollen wir nicht unterdrücken. Als Horapollon die „Hieroglyphica“ frühestens zur Zeit des Theodosius, wahrscheinlich zuerst in koptischer Sprache verfasste, war schon die volle Kenntniss der Hieroglyphenschrift und des Altägyptischen verloren gegangen, doch gab es noch in römischer Zeit für Schüler zusammengestellte Listen der Hieroglyphenzeichen, wie der von Flinders Petrie entdeckte Zeichenpapyrus von Tanis[3]) beweist. Solche Handschrift mit etwas ausführlicherer Berücksichtigung der Bedeutung der einzelnen Zeichen scheint

[1]) Sobald wir sein [hieroglyph] zu [hieroglyph] verändern, ist es schon nichts mehr mit der Lesung *tə* und dem [hieroglyph] *tə* mundus.

[2]) Renouf gibt sie in seinem b. o. th. d. S. 68 und auf der dazu gehörenden Plate X wieder.

[3]) Two hieroglyphic papyri from Tanis. London 1889. 1. The sign papyrus (a Sillabary). By F. Ll. Griffith.

Horapollon[1]) vorgelegen zu haben. In ihr fand er die Namen Aegyptens, deren er gedenkt, und wenn uns unter ihnen auch keiner bekannt ist, der mit dem Herzen geschrieben wurde, so gibt es doch einen, in dem uns das brennende Räuchergefäss häufig begegnet. Er lautet , , , *bḳ-t*, „das Land der Moringa aptera oder des Myrabolanum".[2]) Wir fanden ihn am häufigsten in später Zeit und ähnlich geschrieben, und hätte Horapollon ein sehr rund und undeutlich geschriebenes oder (*ḳ* das Knie?) für das Herz gehalten, wäre er berechtigt gewesen, von einem Namen Aegyptens zu reden, der mit dem Herzen über dem Räuchergefässe und also geschrieben wurde. Doch ist diese Vermuthung viel zu gewagt, um auf allgemeine Billigung Anspruch zu erheben. Sehr möglich will es uns dagegen erscheinen, dass Horapollon bei seinen Namen Aegyptens mit Herz und Räuchergefäss in der That an dies *bḳ*, d. i. an den einzigen dachte, in dem das Bild eines Räuchergefässes verwandt wird. Einen Irrthum, wie die Verwechselung von und , bei Horapollon zu finden, kann uns nicht überraschen;[3]) denn sein Werk ist voll von Missverständnissen. So gestattet sein Abschnitt I, 21 die Gleichung: das Wassergefäss = dem Herzen = Aegypten, und doch ist das Wassergefäss, das er meint, , eine der drei Vasen in der Gruppe , die den Ocean bedeutet und die er auch richtig erklärt und „*Νοῦν*" benennt. Trotzdem soll dies Wassergefäss (*γλῶσσαν ἔχουσα*) mit einer Zunge dargestellt werden. Unter dieser *γλῶσσα* könnte er vielleicht den Hals an der Spitze von meinen,[4]) dann aber ist es nicht mehr das , von dem er richtig sagt, dass drei davon — nicht mehr oder weniger — die Bedeutung „Ocean" hätten.

Will es nun aber auch nicht festzustellen gelingen, was Horapollon meint, wenn er einen Namen Aegyptens mit dem Herzen und dem Räuchergefäss geschrieben sein lässt, der Gedanke, dies Land sei das Herz, d. i. der Mittelpunkt der Welt, war seinen Bewohnern

---

[1]) Lauth hält Horapollon a. a. O. S. 61 für den Apollonides-Horapios, dessen Theophilus (ad Autolycum II, 6, 92 ed. Wolff) als Verfasser der Schrift *Σεμνουθί* erwähnt. In *'Ωρ-άπιος* sieht er in *'Ωρ* Horus und in *ἄπιος* recht ansprechend den Beinamen des Horapollon *Νειλῶος* (Hapios).

[2]) Das Land des Bḳtbaumes. Dieser Baum kommt schon in der Form in den Pyramidentexten (Wn'is 566) vor. Früher hielt man ihn, da ihm ein Oel entnommen wird, für den Oliven- oder Oelbaum; jetzt aber wird Victor Lorets Bestimmung allgemein angenommen, die ihn für Moringa aptera, *βάλανος Αἰγυπτία* des Theophrast, *βάλανος μυρεψική* des Dioscorides und Myrabolanum, glans aegyptia des Plinius erklärt; vgl. Loret, Flore pharaonique. Deuxième édition. Paris 1887, S. 86, N. 145. S. auch Lorets Aufsatz Recueil de trav. VII, p. 106 und Schack von Schackenburg, Aegyptol. Studien III. Index zu den Pyramidentexten S. 17. Er hat noch Moringa oleifera, während Loret in der zweiten Auflage seiner Flore pharaonique der Moringa aptera, die Schweinfurth in einem Grabe von Drah abu'l neggah fand, den Vorzug ertheilt.

[3]) Die hieratischen Zeichen für und sind kaum zu verwechseln, eher noch, doch auch nicht leicht, die für und . Man müsste dann — was auch schwer angeht — eine hieratisch geschriebene Gruppe für Aegypten annehmen.

[4]) Oder das Determinativzeichen für Milch, das ja etwas wie eine Zunge oben zeigt, oder den Krug *ḥum*, der eine Zunge zum Ausguss hat; beide Hieroglyphen kommen aber auch nie bei vor.

gewiss nicht fremd. Auch nach Horapollon soll es in Mitten der bewohnten Welt gelegen haben, wie im Auge die Pupille.[1]) Die Denkmäler geben uns noch keinen dies klar bestätigenden Satz an die Hand, die Classiker aber stellen ausser Frage, dass diese Ansicht in der That einmal herrschte. Entscheidend ist die Stelle des Stobaeus, die Carl Josias Bunsen anführt,[2]) um einen Begriff von dem Inhalt der hermetischen Bücher in der Hand des Hierogrammaten zu geben. Dies Bruchstück[3]) entspricht Vorstellungen, die in der Hauptsache von den Denkmälern bestätigt werden. Die Erde (der Gegenhimmel sollte es heissen) wird in ihm mit einem liegenden, die Arme gen Himmel ausstreckenden Weibe verglichen, dessen Füsse nach dem Sternbilde des Bären gerichtet sind. Ihre Abtheilungen werden nach den Theilen des menschlichen Körpers angegeben, und Aegypten bildet natürlich das Herz.

Hier verdient denn auch noch die Stelle aus Horapollon[4]) mitgetheilt zu werden, durch die wir erfahren, dass die Aegypter, um das Herz darzustellen, auch einen Ibis gezeichnet hätten; denn dies Thier gehöre dem Hermes an, dem Gebieter über alle gemüthlichen und geistigen Eigenschaften (*πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότῃ*). Das ist richtig, und die religiöse Literatur der Aegypter lehrt, dass der ibisköpfige Gott Dḥwtī (Thoth) in der That dem Herzen *'ib* gleichgesetzt wird und dass er als Wille, Vernunft und die das All durchgeistigende Kraft aus dem unbeseelten Urstoff durch sein Wort, das dem christlichen *λόγος* entspricht, die von göttlichem Geist erfüllte Welt ordnete, indem er zunächst die Einzelerscheinungen benannte. Bei dieser Thätigkeit wird Dḥwtī (Hermes, Thoth) dem Herzen (Geist, Vernunft, Willen) gleichgesetzt. Möglicherweise brachte man auch den Ibisvogel äusserlich mit dem Herzen zusammen, weil die Ibismumien in der That einem menschlichen oder thierischen Herzen ähnlich sehen.

Lässt sich nun auch auf den Denkmälern kein Name finden, der Aegypten als das Herz bezeichnete, so wird doch, was sich an geistigem Leben in seinen Grenzen und weit über sie hinaus regt, als vom Herzen abhängig gedacht. Dass dies auch benutzt wurde, um dem Begriff der Mitte Ausdruck zu geben, ward schon beim Hinweis auf die zusammengesetzten Präpositionen (S. 105) bemerkt. An Localitäten, deren Namen mit *'ib* oder *ḥ'ti* zusammengesetzt sind, fehlt es nicht in Aegypten. Am bekanntesten ist wohl die Herzstadt *ḥ·t ṭ3 ḥr 'ib* „die Stätte des Landes im Herzen“, d. h. in der Mitte[5]) *'Αθρίβης*, Athribis, Atharrabis, ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ. Nicht das Organ „Herz“, sondern ihre Lage *ḥr 'ib* „in der Mitte“ gab dieser Stadt ursprünglich den Namen. Der 10. unterägyptische Nomos, zu dem sie gehörte, war der von *km k3* oder vom „schwarzen Stiere“, obgleich man das Adjectivum *km* schwarz hinter *k3* Stier erwarten sollte und dem Stiere noch dazu honoris causa die erste Stelle gebührte. Wäre — was aber sonst nirgends nachzuweisen ist — Horapollon im Rechte und stände das Herz in der That für *km t* „Aegypten“,

[1]) Horapollon l. l. I, 21.

[2]) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Hamburg 1845, Bd. I, S. 25 fgd. 38 und Anm.

[3]) Stobäus. Ecl. eth. p. 992 sqq. eth.

[4]) Horapollon l. l. I, 36.

[5]) Nach der von Brugsch, Geographische Inschriften Bd. III, S. 17 citierten Stelle des Etymologium magnum wäre der ägyptische Name der im Delta gelegenen Stadt auf griechisch *καρδία* oder Herz gewesen.

so könnte man die Gruppe *km kȝ* „das Herz des Stieres" übersetzen, und der griechische Name „καρδία" wäre erklärt; doch begegnete uns auch nicht eine Variante, die sonst [hieroglyph] und [hieroglyph] gleichzusetzen gestattete, und mancherlei befiehlt auch sonst, bei der alten Uebersetzung von *km kȝ* „schwarzer Stier" zu bleiben. Der Stier hinter *km* könnte vielleicht auch Determinativ sein. Andere Orte mit der Bedeutung Herzensplatz, Herzberg und Mittelstädt weiter unten.

Ein anderer Körpertheil begegnet uns dagegen sicher als Name Aegyptens. Es ist das Auge und zwar diejenige Form ([hieroglyph]) desselben, die wir *wḏȝ* umschreiben, die das Auge der Gottheit darstellt und „Heilsauge" zu übersetzen ist. Für sich allein, nur begleitet von dem suffixen femininen [hieroglyph] *t* und dem Determinativ, das es als geographischen Begriff kennzeichnet [hieroglyph], ist es als [hieroglyph] einer der Namen Aegyptens. Es wechselt besonders in späterer Zeit oft mit der Gruppe [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], die *bḳ* zu lesen war. Dies *Bḳ* lernten wir bereits oben als den Namen der Moringa aptera und des Myrabolanum kennen, von dem Bkbaume zeigten wir, dass er bereits in den Pyramidentexten vorkommt, und das *bḳ* oder Bȝkȫl,[1]) das man aus seinen Früchten gewann, gehörte früh zu den neun heiligen Oelen, die man der Gottheit darbrachte[2]) und deren man sich zum Salben der menschlichen Haut wie der Altäre, der Götzenbilder und Mumien bediente. Wo *bḳ*, *bȝḳ* mit dem Determinativ für flüssige Substanzen und Oele [hieroglyphs] vorkommt, ist es das Myrabolanum oder Moringa aptera-Oel, das auch bei der Parfümbereitung gebraucht und als Salböl sehr hoch geschätzt wurde. Heute noch liefert die Moringa aptera-Frucht als Ben-Nuss für die Herstellung von Parfüms ein kostbares Oel. Die Pflanze, von der es herstammt, kommt nach Schweinfurth häufig in der östlich von Theben gelegenen Wüste vor. Ausser ihm fand auch Petrie Theile dieser Pflanze in den Grüften, und einige werden auch im ägyptischen Museum von Florenz conserviert.[3]) — Da die Causativform des verbal gebrauchten *bḳ* auch „salben" bedeutet, scheint das Bḳöl das Salböl κατ' ἐξοχήν gewesen zu sein.[4])

Aegypten wird also das Myrabolanenland und zu gleicher Zeit das Wḏȝtaugenland genannt. Die Gruppen, die darauf führen [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs][5]) etc. wechseln mit einander, und dass sie so gut Aegypten als „Myrabolanum-" wie als „Horusaugenland" bezeichnen, findet die vollste Erklärung durch eine Wahrnehmung, die wir schon hier vorwegnehmend mittheilen möchten.

Viele Gebilde der Natur, die man zu officinellen Zwecken gebrauchte, erhielten nämlich neben den gewöhnlichen, im Munde des Volkes üblichen Bezeichnungen auch vornehmere

---

[1]) Im Pap. Eb. 25, 16, 64, 15 etc. [hieroglyphs] *bȝḳ* „Bȝkbaumöl".

[2]) Mariette Abydos. p. 47 e.

[3]) Victor Loret, Flore pharaonique. Deuxieme édition. Paris 1892, p. 86 und 87.

[4]) Die Denkmäler erwähnen rothes und grünes Oel dieser Art und Loret weist darauf hin, dass Plinius berichtet, das ägyptische Myrabolanumöl sei roth, das arabische grün.

[5]) [hieroglyphs] „Du stelltest gerade m i c h hoch unter Hunderttausend, als du deinen Rücken wandtest dem Aegyptenlande" ([hieroglyph]). Stele von Neapel. Brugsch, Thesaurus Bd. IV, S. 632, Z. 8.

Namen, die sie mit der Gottheit in Verbindung setzten, und die man ihnen wohl beigab, um ihren Werth in den Augen der Laienwelt zu erhöhen, und um diese zu verhindern, in den Recepten jedes verordnete Mittel sogleich zu erkennen.

Schon lange wussten wir durch Plutarch,[1]) dass das Eisen „*ὀστέον Τυφῶνος*“ und das Magneteisen „Knochen des Horus“ von den Aegyptern genannt wurde. Das altägyptische [Hieroglyphen] oder [Hieroglyphen] *b'is n pt* „Gewächs oder harter Stoff, Metall des Himmels“, dem das koptische **ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ** „Eisen“ entspricht, bestätigt diese Notiz, die uns schon hätte zu der Erkenntniss führen können, die später ein magisch-medizinisch-botanischer Papyrus[2]) zur Gewissheit in uns erhob. Hier wird unumwunden mitgetheilt, dass die heiligen Schreiber wegen der Neugier (*περιεργία*) vieler Leute die botanischen und anderen Mittel, deren sie sich bedienten,[3]) mit Vorstellungen umschrieben, die mit der Gottheit zusammenhingen.[4]) Diese Uebersetzung von *εἴδωλα* in einer der römischen Kaiserzeit angehörenden Handschrift im Sinne der Stoiker als „Vorstellung“ [5]) wird durch das Folgende bestätigt. Die Beispiele, die unser Papyrus anführt, zeigen nämlich, dass die Geheimnamen, mit denen Aerzte und Magier eine ganze Reihe von Gegenständen aus dem Thier-, dem Pflanzen- und Mineralreiche versahen, um ihnen ein mystisches Ansehen zu verleihen etc., allerdings Vorstellungen zum Ausdruck brachten, die mit der Gottheit zusammenhängen; denn es sind Theile von heiligen Thieren von Göttern oder auch von Menschen. Die ersteren nennen wir zuerst. Statt der wahren Namen der Heilmittel, die wir links anführen, werden also die Geheimnamen gebraucht, die wir ihnen rechts zur Seite stellen.

Heilmittel.	Geheimname des Mittels.
βδέλλα der Saugblutigel.	*κεφαλὴ ὄφεως* „Kopf der (heiligen) Schlange“.
αἱματείτης[6]) *λίθος* lapis haematitis „rother Glaskopf, Blutstein“.	*αἷμα ὄφεως* „Blut der (heiligen) Schlange“.
ῥάμνος Rhamnus paliurus Linn. „die weisse, rhamnus lycioides, die schwarze Art“. Theophr. hist. plant. IV, 4.	*ὀστοῦν ἴβεως* „Ibisknochen“.

[1]) Plutarch, Is. u. Os. c. 62. Ebendaselbst heisst es, die Hellenen weihten dem Dionysos den Epheu (*κιττός*), der bei den Aegyptern *Χενόσιρις* heissen solle, was, wie man sagt, *φυτὸν Ὀσίριδος* „Pflanze des Osiris“ bedeute. Ob nicht Plutarch „die Eiche“ als Pflanze des Osiris nannte? G. Ebers, Sinnbildliches. Die koptische Kunst und ihre Symbole. Leipzig 1892, S. 51.

[2]) C. Leemans, Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi. Lugduni-Batavorum (Leyden), Brill 1885. Tomus II, p. 38. Pap. V, col. 12 und 13. S. auch A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugdunensis Bat. in Fleckeisens Jahrbücher f. klass. Philologie 1887—88, S. 747 fgd. Wir danken Dr. Frhrn. von Oefele den Hinweis auf diese nützliche Arbeit.

[3]) *τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο.*

[4]) *εἰς θεῶν εἴδωλα ἐπέγραψαν.*

[5]) Leemans übersetzt in seiner Ausgabe des Papyrus „simulacra deorum“.

[6]) Verschrieben für *αἱματίτης*. S. Ebers, Pap. Ebers. Die Maasse und die Kapitel über die Augenkrankheiten; IX. Bd. der Abhandlungen der phil.-hist. Classe der k. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, S. 271, bei Sam. Hirzel, Leipzig 1889, S. 139. Das Blut aus dem mystischen ägyptischen Namen „Schlangenblut“ kehrt vielfach wieder.

Heilmittel.	Geheimname des Mittels.
Χυλὸς ἀνήθου[1]) „Anissaft".	*δάκρυα*[2]) *κυνοκεφάλου* „Thränen des Hundskopfaffen".
Αἰθιοπικὴ π(ό)ην[3]) „äthiopisches Kraut".	*Ἀφόδευμα κροκοδείλου*[4]) „Krokodilkoth".

Das letzte Medicament veranlasste uns zu einem bedenklichen Achselzucken, da wir es in Gestalt von *hs msḥ* „Krokodilkoth" als eines der Mittel zum „Eröffnen des Gesichtes" in einem Recepte gegen Augenkrankheiten unter zum Theil auch jetzt noch anerkannten Mitteln im Pap. Ebers[5]) fanden. Nach dieser neuen Wahrnehmung ziehen wir indess jedes Zeichen der Missachtung zurück; denn wenn wir auch nicht zu bestimmen vermögen, was mit dem *Αἰθιοπικὴ ποά* gemeint ist, so darf man doch an ein den Augen wohlthätiges „äthiopisches Kraut" denken, während Gott jeden vor Krokodilkoth im Auge behüte.

Die bisher angeführten Geheimnamen beziehen sich sämtlich auf Theile von heiligen Thieren: Kopf der heil. Schlange, Blut der heil. Schlange, Knochen des heil. Ibisvogels, Thränen des Hundskopfaffen, Koth des Krokodiles. Es kommt dazu Blut und Haar des Hundskopfaffen, Haar des Löwen, Schwanz des Schweines, Blut der Fuchsgans oder Ente (*χηναλώπηξ*), Samen des Stieres etc. Aber es werden auch Theile von Menschen, wie Menschengalle, Knochen des Arztes, Blut aus der Schulter und Fusssohle (doch wohl des Menschen) genannt. Theile von Gottheiten sind z. B. Blut der Hestia, Samen des Sonnengottes (*ἡλίου*), Samen des Herakles, des Hephaistos, Amon und Ares; alle aber treten für die Namen von Medicamenten aus verschiedenen Reichen der Natur ein, die zum Theil auch in unsere Pharmakopöe Aufnahme fanden. Sie verwendet noch manches aus dem Alterthum und vom Nil stammende Gut, und wenn wir das Quecksilber „Mercur" nennen hören, so dürfen wir vermuthen, dass dieser Götternaine für ein Mineral aus den nämlichen Kreisen kommt, die Schweinemilch „Blut des Kronos" (Saturn) und den Klee (*τρίφυλλον*) „Samen des Ares (Mars)" nannten.

In unserer deutschen Officin erhielten sich noch ähnliche Namen wie Ochsenzunge, Frauenschuh, Mauseohr, Hahnenfuss, Storchschnabel, Wolfsmilch, Teufelsbart, Gänsefuss, Igelsamen, Teufelsdreck, Löwenzahn, Odinskopf etc.[6])

So wurde der Baum *bık*, *bk*, die Moringa aptera, aus der man das Moringaöl *bık* gewann, mit dem Geheimnamen *wdı-t*, d. i. das Heilsauge, geehrt, und es stand dem Kundigen frei, einfach, wie es die Schreibung erforderte, *bk*, *bık* zu lesen oder sich durch diese Gruppe an den Geheimnamen erinnern zu

---

[1]) Verbessert aus *ἀννήθου*.

[2]) Verbessert aus *δράκυα*.

[3]) „*Πόη*", ionisch statt *ποά*, Kraut; *ποηλογέω* ich sammle Kräuter, jäte.

[4]) Verbessert aus *κορκοδείλου*.

[5]) Pap. Eb. 57, 1. Krokodilkoth wird dort verordnet zusammen mit *ḥpr msdm-t* „Stibiumoxyd?", *ḏrt* „Zwiebel(?)", *ḥnti* „grüne Bleierde", *snr* „Bleivitriol", *ḥsmn dšr* „rothes Natron" und Honig, die in Eins zu verbinden und auf die Augen zu thun sind.

[6]) Dieterich l. l. S. 781, Anm. 5. „Odinskopf" bei Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 92 S. a. Berthelot, Collection des alchimistes grecs, Paris 1887, p. 11, Anm. 6.

lassen, der *wḏ3* zu lesen war und „das Heilsauge" bedeutete. Der mit dem Auge geschriebene Name Aegyptens wechselt mit und und konnte das Wḏ3-t-Augen- oder das Bḳ- (Moringa aptera) Land übersetzt werden, es kam nur darauf an, ob man dem botanischen Namen des Bḳbaumes oder seinem Geheimnamen den Vorzug gab.

Wir werden sehen, dass alle kostbaren Erzeugnisse der Natur als Ausflüsse aus dem Auge der Gottheit oder schlechtweg als „Gottes- (gewöhnlich „Horus-) Auge" bezeichnet wurden, und der Bḳbaum wie das edle Bḳöl, das man aus ihm gewann, gehören zu den kostbaren, „Horusaugen" genannten Naturproducten. — Aegypten selbst hatte ein noch besser begründetes Recht auf diesen Namen und ist als das Geschenk der Geschenke der Gottheit, als das Wḏ3-t-Auge *κατ' ἐξοχήν* zu betrachten. Die Denkmäler und besonders die bilinguen, und zwar schon die Tafel von Rosette,[1]) setzten es ausser Zweifel, dass die mit ⊗, dem Stadtplane, determinierten Gruppen und , , etc. Aegypten bedeuten. Es konnte mit demselben Rechte Moringaland und das Land Wḏ3-t-Auge genannt werden, wie man statt Klee „Samen des Ares" sagen durfte oder wie wir das gleiche Mineral je nach Belieben Quecksilber oder Mercur nennen.

Unter den Städten trug die vornehmste Aegyptens einen ähnlichen Beinamen; denn sie wurde unter anderen auch Stadt des Sonnengottauges genannt.[2]) Hier bedeutet aber das Auge nicht das Wḏ3-t-Auge, sondern das Sehorgan des Rˁ, d. i. des Sonnengottes, und dies ist die Göttin Hathor. Sie, „sein Auge", sendet bei der Zerstörung des Menschengeschlechtes ihr Vater Rˁ aus, um die Sterblichen zu vernichten. Theben ist ihre Stadt und noch die Griechen hörten ihr Gebiet *Παθυρίτης*,[3]) die Hathorlandschaft, nennen. Tempeldistricte der Isis, auch einer in Alexandria, wurden nach der Isis Hathor Augenstätte oder Stätte des Sonnengottauges genannt. Im Wadi Natrûn, westlich vom Delta, gab es ein Heiligthum „Stätte des Horusauges".[4])

---

[1]) Auf der Tafel von Rosette entspricht dem Ehrentitel des ptolemäischen Königs hierogl. Z. 6 gr. Z. 39 *ἐπαμύναντος Αἰγύπτου*. Von den zahllosen Beispielen aus späterer Zeit nur noch diese: „Sorgend für Aegypten wie der Gott Mˁhy", Mariette, Dendera II. 58; v. Bergmann, Rec. de trav. VI, S. 136, Anm. 1. Variante, die die Lesung des Götternamens erklärt. Dḥwti = *mˁhy* = = *mˁhy*. „während der grosse Fürst in Aegypten war"; Diadochenstele, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1871, S. 1, Z. 2. „Eine Mauer von Eisen, der Schutz Aegyptens". Zu Esne wird vom Herrscher gesagt: „Hüter der Thore des Landes Aegypten". Brugsch, Wörterb. Suppl. S. 104.

[2]) Stadt angesichts (gegenüber) dem Auge des Rˁ, d. i. der Hathor. Brugsch, Dict. géogr., I, S. 445.

[3]) Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, Leipzig 1868, S. 115 fgd.

[4]) Brugsch, Reise nach der grossen Oase el Khargeh, Leipzig 1878, Taf. XXIII, Z. 2.

Das Land Aegypten und die Osirisglieder.

Die Erde heisst , *tı*. „Auf der Erde“ oder „auf Erden“ wird aber nicht mit der einfachen Präposition (früh *tp*, dann *ḥr*) wiedergegeben, sondern mit der anschaulicheren zusammengesetzten. Es heisst darum nicht allein *ḥr tı* „auf Erden“, sondern *ḥr sı tı* „auf dem Rücken der Erde“. Alles, was auf der Erde wächst, heisst: *rd nb ḥr sı tı* „alles Erwachsende auf dem Rücken der Erde“. Ebenso wird „auf Erden“ ausgedrückt, indem man sich das animalische und vegetabilische Leben auf dem Kopfe (auf der oberen Seite oder auch auf dem Rücken) der verpersönlichten Erde vorgehend denkt. [1] „du vollbrachtest 110 Jahre auf dem Kopfe (dem oberen Theil) der Erde, d. h. auf Erden“. Hierbei wird freilich später nur an die allgemeine Bedeutung der zusammengesetzten Präposition *ḥr dı dı* „auf“ gedacht worden sein, ursprünglich hatte man aber allerdings den Erdgott , *gb*[2]) im Sinne; denn sehr häufig steht an Stelle von *tı* „die Erde“ sein Name *gb*, und eine gewöhnliche Variante für *ḥr sı tı* ist oder *ḥr sı gb*. So heisst es: [3]) *ḥı ḥı nk šn tı 'ḥr sı gb* „es grünen für dich die Kräuter auf dem Rücken des Gottes *gb*“, d. i. es grünen für dich die Kräuter auf der Erde. Wir wählten gerade dies Beispiel, weil das *šn tı*, das wir „Kräuter“ übersetzten, uns bezeichnend erscheint; denn es bedeutet „Haar der Erde“, und natürlich auch des Erdgottes *gb*.

Die äussersten Grenzen auch der Erde bezeichnet das Hintertheil eines lebenden Wesens, und zwar des Löwen *pḥuī*, das hintere Ende und das Ende überhaupt, wie das Vordertheil desselben Thieres *ḥ'* „das Vorderste“, den Anfang[4]) bedeutet. Beide werden allgemein in dem ihnen zukommenden Sinne gebraucht. So heisst es in dem Londoner Papyrus des Nebseny von der Gottheit: *'iw nk ḥ'-t 'iw nk pḥw* „du bist der Anfang, und du bist das Ende“.[5]) In dem schon erwähnten Schluss-

[1]) Papyrus Anastasi IV, 4, 4. 110 Jahre zu leben wird von den Aegyptern als besonders erstrebenswerth gepriesen.

[2]) Früher Seb, jetzt richtiger nach Lepsius' Vorgang, Anm. zu Plutarchs Is. und Os. ed. Parthey S. 190, wo der seltenen Schreibung gedacht wird, *ḳb* und *gb* gelesen. Wohl am häufigsten fanden wir in den Dariusinschriften auf der Oase Charge *ḳb* (mit) geschrieben. Sicher kommt sein Name auch in der Form *gb* und *gbb* vor, und zwar mit Beziehung auf die *gb* Gans, in deren Gestalt er neben dem heiligen Baum seiner Gemahlin Nut das Ei legte, aus dem die Sonne hervortrat. Beim Legen eines solchen Ei's kann es nicht an Gackern gefehlt haben, — weswegen *gb* denn auch „der grosse Gackerer“ genannt wird. Plutarch, Is. und Os. 12 nennt ihn Kronos und seine Gemahlin Nut Rhea; beide aber sind die Eltern des Osiris, der Isis etc.

[3]) Dümichen, Tempelinschriften 78, 16.

[4]) *pḥ* mit dem Determinativ der schreitenden Beine bedeutet „erreichen“, d. h. zu dem Hintertheile eines Voranschreitenden gelangen.

[5]) Du bist das Vordertheil und das Hintertheil.

satze litterarischer Werke wird gesagt, das betreffende sei vollendet *ḥ't-f r pḥwï-fï* „von seinem Anfang bis zu seinem Ende".

Geographisch bedeutet und häufig auch und gleichfalls die hinterste Stelle, das äusserste Ende. Oft wechselt mit oder , das Zeichen aber ist ein menschlicher Körpertheil, und zwar ursprünglich das weibliche Genital, das dann als Receptaculum überhaupt aufgefasst wird[1]) und als ein mit Wasser angefülltes Becken und dargestellt wurde. Alle drei werden für die ägyptischen Seen (besonders Tempelseen), Teiche etc. gebraucht, in denen nach Rücktritt der Ueberschwemmung das Wasser zurückbleibt. Sie bilden den dritten der drei Theile oder Bezirke (*mr*, *ww* und *pḥwï*), in die jeder Nomos oder Gau Aegyptens zerlegt wird.

Den Osten und Westen bezeichnen die beiden Seiten, die linke und rechte, des menschlichen Körpers,[2]) doch haben die Hieroglyphen, die für sie gewählt wurden *iïb* und *'imn* oder *wnm* nichts mit Gliedmassen zu thun. Für den allgemeinen Begriff „Seite" tritt dagegen der Unterarm ein, der auch das Wort *rw'ït* „die Seite" determiniert. Die gebräuchlichen Hieroglyphen und sind auch die Zeichen für den Osten und Westen. Für die südliche Himmelsrichtung und zugleich für den Süden Aegyptens steht *km'*, sowie , , *rs*. All diese Zeichen stellen Pflanzen dar und haben mit Körpertheilen so wenig zu schaffen wie die für den Norden *mḥ*. Dennoch tritt für das Südland auch das Zeichen ein, das wir nach dem Gesagten (S. 32 u. 33) dafür zu erwarten haben, nämlich *tp*, *tp rs* „der südliche Theil, das Kopfstück Aegyptens".[3]) Von seinen vornehmsten Bewohnern heisst es in der 18. Dyn.: [4]) *ḥ' ḥk' ḥt' nw tp rs* „die Häuptlinge (Häupter) und die Fürsten der Wohnstätten der Südlandschaft (des Nilthals)". Dies *tp rs* bezieht sich wohl auch auf das im Süden gedachte Haupt der das Land Aegypten vermenschlicheuden mythologischen Person. Diese muss wohl (wegen der Gleichungen rechts = der Westen, links = der Osten) als auf dem Bauch liegend

---

[1]) R. Lepsius, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1865, S. 61 fgd. Hierzu führt er Diodor I, 80 auf: „*Τὸν πατέρα μόνον αἴτιον εἶναι τῆς γενέσεως, τὴν δὲ μητέρα τροφὴν καὶ χώραν παρέχεσθαι τῷ βρέφει*". Dass die Vulva darstellt, ist sicher; als merkwürdig sei aber erwähnt, dass auf dem Bilde der buddhistischen Schönheitsgöttin Lakshmi diese vor der Vulva einen Zierat genau in der Form des Zeichens trägt. (Paris, Museum Guimet.)

[2]) z. B. „Der Wedelträger zur rechten (*wnm*) Seite des Königs"; Pap. Hood. I, 14 und a. o. a. O.

[3]) Auch der District an der Südgrenze des Landes, zu dem Elephantine (die Insel) und *swnw* Syene gehörten, wird *tp rs* das Haupt des Südens genannt. kann auch als „Anfang" gefasst werden.

[4]) Lepsius, Denkm. III, 55.

gedacht werden. Dafür spricht auch die oben erwähnte Vorstellung von den auf dem Rücken des Erdgottes wachsenden Pflanzen.[1])

Dass man sich auch den Nil anthropomorph vorstellte, ward schon erwähnt. Seine Ufer wurden *sptî mw* „die beiden Lippen des Wassers" genannt.[2]) So sind [3]) *rmw spt n mw* „die Fische des Ufers", die am Ufer schwimmenden Fische. Eine Seite des Stroms heisst [4]) *rmn n mw* „der Arm des Wassers".

Den Phallus des Osiris hatte Isis nicht wie die anderen Glieder des gemordeten Gemahls wiederfinden können. Er war in die Wogen des Stroms gefallen, die ihn mit sich fort führten, bis Fische ihn verschlangen.[5]) Die anderen vierzehn Gliedmassen des Osiris hatte Isis gesammelt. Wo sie einem begegnet war, wurde ein Osirisgrab errichtet. Was den Phallus im Nil angeht, so wies er auf die befruchtende Kraft des Stromes. Er ergoss in den Stoff seinen Samen und befähigte ihn zur Geburt. Der nämliche Vorgang wird durch mythologische Stier- und Kuhgestalten versinnbildlicht. In jedem Götterkreise begegnet uns die zeugende männliche Kraft, das weibliche empfangende Prinzip oder der Schauplatz der Zeugung und ihr Product, das Kind, das, wenn es heranwächst, zum Gemahl seiner Mutter und selbst zum Zeugenden wird. Mit Recht heisst Amon darum Gemahl seiner Mutter, sein eigener Vater und eigener Sohn. So vergegenwärtigt sich der Aegypter den Kreislauf des Werdens und Vergehens im kosmischen Leben und zunächst in der Natur seines Landes.

Welche Rolle der Phallus bei diesen Vorgängen spielt, wird bei der Behandlung dieses Gliedes, Abtheilung II, gezeigt werden.

Bei der Trias von Theben tritt es uns am deutlichsten entgegen. Der Amon dieser Stadt, ursprünglich vielleicht sogar namenseins mit dem ithyphallen Min (oder Ḫem), ist der Gatte der Mut (die Mutter), und diese ist die Natur, die Materie, die Erde und in beschränkterer Auffassungsweise der Boden Aegyptens, Ḫnsw (Chunsu) das Prinzip der Erneuerung in der Natur und im Menschenleben, das später zum Mann und Erzeuger heranwachsende Kind. Die nämlichen Vorstellungen treten uns schon, nur weniger scharf ausgeprägt oder mit grösserer Zurückhaltung behandelt, in der Osiris-Isis-Horus-Gruppe, wie die Pyramidentexte sie uns in ihren jüngeren Theilen zeigen, entgegen. Sie sind so alt wie die Einigung beider Theile des Landes unter einem König, doch gelangen sie erst in späterer Zeit, besonders in den Ptolemäertempeln, mit rückhaltloser Offenheit zum Ausdruck. Was Plutarch über die Isis- und Osirismythe erfuhr, wird im Einzelnen von den Denk-

[1]) Nach einer anderen Auffassung liegt der Erdgott *gb* allerdings auf dem Rücken. Die Himmelsgöttin breitet sich über ihn, und er befruchtet sie von unten. Šu, der Licht- und Luftgott hebt sie wieder in die Höhe und stützt den Himmel als ägyptischer Atlas. S. auch die Osirismumie in den Osiriszimmern, aus deren Leib (nicht Rücken) Pflanzen entwachsen.

[2]) *spt* „die Lippe".

[3]) Berlin. hierat. Pap. 3024. Bei Erman, Gespräch eines Lebensmüden etc., XV, Z. 66—67 (S. 42).

[4]) Pap. Westcar 619.

[5]) Plut., Is. und Os., c. 18. Die Fische Lepidotos, Phagros und *ὀξύρυγχος* waren es, die ihn verzehrten.

mälern bestätigt, so auch seine Mittheilung von den Grabmälern, die über den 14 Theilen der Leiche des Osiris, die Isis bestattete, errichtet worden waren. Was die einzelnen Glieder angeht, scheint allerdings neben der Volkstradition, an die Plutarch sich hielt, eine priesterliche hergegangen zu sein, die sogar in verschiedenen Heiligthümern des Landes von einander abwichen.

Diese Mausoleen, deren Inhalt je ein Körpertheil des Osiris bildete, gaben den Nekropolen besondere Bedeutung und veranlassten viele Wallfahrer, sie zu besuchen. Nicht nur Todtenstädte, sondern ganze Bezirke schmückten sich mit dem Namen des in ihrem Boden ruhenden Theiles des göttlichen Leichnams.

So hören wir den 20. oberägyptischen Gau [Hieroglyphen] den des linken Beines, den 10. oberägyptischen Nomos [Hieroglyphen] oder [Hieroglyphen] den der Fussohle oder der Fussohlen und die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Buto (*Βουτώ*) [Hieroglyphen] *'im* mit dem heiligen Namen „Stadt der Augenbrauen" nennen. — Mendes ist die Stadt des Rückgrats [Hieroglyphen] *dd-t* ([Hieroglyphen]), das dort samt dem Phallus bewahrt wurde. Auf den Ruhm, gewissen Hauptkörpertheilen des Osiris zur Ruhestätte zu dienen, erhoben sogar verschiedene Stätten Anspruch. So war Athribis (S. 116) [Hieroglyphen] „Mittelstädt" die Herzstadt; wir hören aber auch, dass auf der reinen (heiligen) Insel [Hieroglyphen] *'i* *w'b* (das Abaton der Alten), bei dem Isiseilande Philae das Herz des Osiris aufbewahrt wurde. Dem Heiligthume von Abydos gereichte es zur besonderen Ehre, das Grab des Hauptes jenes Gottes sowie das seines Nackens auf seinem Gebiet zu besitzen, nach dem Wiener Papyrus 29, Z. 44 soll der heilige Kopf [Hieroglyphen] *dɩ dɩ šps* aber auch zu [Hieroglyphen] *pr 'ir?* (als Reliquie) angerufen worden sein,[1]) und auch eine Stadt im oberägyptischen Gau Diospolites parva ⲡⲁⲱⲝ wurde [Hieroglyphen] „Stätte des Kopfes" genannt.

So geht denn aus dem Studium der Denkmäler hervor, dass mehr als 14 Nekropolen oder Tempel behaupteten, ein Osirisgrab zu besitzen, und dass an mancher Stelle ein Glied dieses Gottes als echte Reliquie verehrt wurde, die man auch an anderen für eine solche ausgab. Welches nach der in der Ptolemäerzeit herrschenden Meinung die 14 Glieder des Osiris waren und wo man die Gräber zu suchen hatte, geht aus einer zum Theil zerstörten Liste zu Edfu und aus einer anderen hervor, die sich zu Dendera vollständig erhielt. Letztere fand J. Dümichen auf dem Dache jenes der Hathor geweihten Heiligthums in der Nähe der drei nördlichen Osiriszimmer.

Diese merkwürdige Darstellung, die der genannte Gelehrte zuerst veröffentlichte,[2]) lehrt uns die Form der Kästen kennen, in denen sie lagen [Hieroglyphe], und die uns von anderen Denkmälern her schon bekannt war.[3]) Alle 14 stehen neben einander auf einem niedrigen

[1]) v. Bergmann, Zeitschr. 1880, S. 88.

[2]) J. Dümichen, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler. Leipzig 1885, Abth. III, Taf. 1.

[3]) An der Type, deren wir uns bedienen, bleibt die Hohlkehle am oberen Theile des Kastens unberücksichtigt.

Tische oder Gestelle, das dem oberen Theile eines Pylon oder Tempelthores gleichsieht. Die Zahl 14 des Plutarch findet durch diese Inschrift ihre Bestätigung. Die Hieroglyphenzeile über dem Texte, der den einzelnen Körpertheilen gewidmet ist, lehrt, dass der Pharao (er spricht in erster Person) sich in alle vier Himmelsrichtungen begab *ḥr ḥḥ ḳ'ʾ nw ʾitf wsʾir* „indem er aufsuchte die Glieder des Vaters Osiris". Vor dem stehenden und eine Libation ausgiessenden Könige theilen 14 gegenüber dem sitzenden Pharao beginnende Verticalzeilen mit, dass er die betreffenden Reliquien aus dem und dem Gau im Heiligthum der goldenen Hathor von Dendera, das mit vielen verschiedenen Namen genannt wird,[1]) niedergelegt oder zu ihm hineingebracht habe.

Hierbei handelt es sich entweder nur um eine zeitweise Ueberführung der Osirisglieder nach Dendera, wo sie der Isis-Hathor, zu der sich ja auch der Horus von Edfu bisweilen begab, um sie zu besuchen, vorgeführt werden sollten, damit sie sich an der Nähe der Glieder des verstorbenen Gatten und Bruders erfreue, oder wir haben es hier nur mit Nachbildungen der heiligen Körpertheile zu thun, die in einem der Osiriszimmer auf dem Dache oder in dem Durchgange Aufstellung gefunden hatten, an dessen linker Innenwand die Inschrift zu sehen ist. Es könnte sich auch um die Auffrischung der Tradition handeln, die von der Einbalsamierung der Osirisglieder zu Dendera berichtete. Ihr Vorhandensein wird durch den Namen des Tempels: „Stätte, an der die Götter den Osiris einbalsamierten", bestätigt. Vielleicht wurden eben wegen dieser Tradition die alten Gliederreliquien gerade nach Dendera gebracht, um sie dort, nachdem sie Schaden gelitten, neu zu balsamieren. An Laboratorien, wo die dazu nöthigen Droguen hergestellt wurden, fehlte es gerade in diesem Heiligthume mitnichten. Aus einer Inschrift auf dem Dache des Hathortempels geht hervor, dass die Glieder des Osiris am Feste des Gottes Ww zu Wasser nach Dendera gebracht wurden: *ʾin ntr ḳ'ʾ nt wsʾir ḥr mw* „gebracht wurden die heiligen Glieder des Osiris zu Wasser", und zwar alle *m ḏı ḏı r ṯb-t*" „vom Kopfe bis zu den Sohlen".

Der Körpertheil, der nach dieser Liste Dendera selbst — doch durch kein äusseres Merkmal hervorgehoben — zukommt, ist das Zeugungsglied des Osiris, und dieser Umstand ist zwar an sich leicht erklärlich, muss aber dennoch und zwar, wie wir sehen werden, in doppelter Hinsicht überraschen. Zunächst will es uns wohl natürlich scheinen, dass der Phallus gerade bei Isis-Hathor, der ägyptischen Aphrodite, der Göttin der Sinnenlust, der Liebe und des Rausches bestattet war; hiess doch auch einer der vielen Namen Denderas: „Die Stätte, an der Hathor nach ihm (dem Gatten) verlangt", ein anderer: „Stätte der königlichen Gemahlin", ein dritter: „Stätte der Isis in ihrer Lust", ein vierter: „Haus der Zeugung ihrer Majestät", ein fünfter: „Haus, wo Osiris von seiner Gemahlin getragen wird"; — wie aber stimmt der Umstand, dass zu Dendera der Phallus des Osiris als Reliquie

[1]) „Einbalsamierungsstätte des Osiris"; „Heiligthum der goldenen (scil. Göttin)"; *tı rrt* „Land des weiblichen Nilpferdes". Aus dem vollständigen Namen *tı n tı rr-t* wurde „Tentyris" und das späte „Dendera".

bewahrt wurde oder doch dorthin gebracht worden war, mit der bestimmten Mittheilung Plutarchs,[1]) das *αἰδοῖον* des Osiris sei ins Wasser geworfen und von Fischen verschluckt worden, und der anderen, die sich gleichfalls zu Dendera, und zwar in einer Liste der Nomengottheiten findet, überein, das Geschlechtsglied des Osiris gehöre nach Mendes?

Den Widerspruch, in dem die Nachricht Plutarchs mit diesen Angaben steht, suchte schon der zu früh verstorbene v. Bergmann[2]) durch die Existenz von zwei verschiedenen Versionen in Betreff des Osirisphallus zu erklären. Der Grieche wäre darnach der im Volksmunde lebendigen älteren Mythe gefolgt, während die Dendera-Texte die in allen Theilen sorgfältig ausgeführte spätere Redaction der nämlichen Mythe darstellen würden. Doch wir zeigten schon, dass die Dendera-Texte selbst einander widersprechen, und werden uns darum nach einer neuen Erklärung umzuschauen haben. Die Untersuchung wird sich an das Glied von Dendera knüpfen, dem wir als der fünften Osirisreliquie in unserer Liste begegnen. Folgen wir denn der Reihe nach den dem Inhalte der Kästen gewidmeten Beischriften.

1. *rd 'ib* „das linke Bein". Gehört in den ersten oberägyptischen Nomos.[3])

2. *'ḥm-t* „der heilige Leib". Gehört in den 2. o.-äg. N. *dbw*, d. i. Edfu, Apollinopolis magna.

3. *'rtí* „die Kinnladen". Gehören in den 3. o.-äg. N. Eileithyiaspolis, d. i. el-Kab.

4. *rd wnm* „das rechte Bein". Gehört in den supplementären o.-äg. N. Nbyt, Ombos, d. i. Kom Ombo und in den libyschen Westgau ihm gegenüber.

5. *m'ḏ'i* der Phallus (ohne Hoden?) gehört in den 6. o.-äg. N. Tentyrites, d. i. Dendera, und also in den Tempel, in dem die Liste sich findet.

Das nämliche Glied soll nach der oben erwähnten, gleichfalls in Dendera copierten[4]) Liste der Nomengötter samt dem Rückgrat zu Mendes aufgefunden worden sein.[5]) Nach der Edfu-Inschrift gehört der Phallus in die Stadt *Nnrdf*, d. i. Herakleopolis magna im 20. o.-äg. N. Wo das Zeugungsglied nach Mendes verwiesen wird, schreibt man es , wo es zu Dendera gehört, , also *m'ṯı* und *m'ḏ'i*. Wir haben es also sicher mit dem gleichen Worte zu thun. Beide bedeuten „das Geschlechtsglied"; vielleicht aber ist dieser Begriff zu beschränken und unter *m'ṯı* = *m'ḏ'i* nur der penis ohne die Hoden zu verstehen. Das *αἰδοῖον*, das nach Plutarch ein

---

[1]) Plut., Is. und Os. c. 18 und 36 und zu Diodor I, 22.

[2]) Zeitschr. 1880, S. 92.

[3]) Weiterhin stets abgekürzt ob.-äg., wie u.-äg. für „unterägyptisch"; N. für Nomos.

[4]) J. Dümichen l. l. III, 83; A. Mariette, Dendera IV 43.

[5]) *m'ṯı ḳmtw m 'ıst tn*, „der Phallus, aufgefunden an diesem Orte (d. i. Mendes)". Ueber den ithyphallen Osiris, den stets begattungsfähigen Widder, das *ḏd* von Mendes sowie über diesen Ort als Phallusstadt s. v. Bergmann, Zeitschr. 1880, S. 89 fgd.

Wasser von den Fischen verschluckt wurde, muss die Testikeln jedenfalls mitverstehen; denn auf sie wird in der Mythe der grösste Nachdruck gelegt, und nicht der ganze Schamtheil, sondern sie allein wurden beim Kampfe der feindlichen Götterbrüder dem Set ausgerissen. Im Todtenbuch heisst es [1]) „es nahm weg Horus die Hoden (*ḫrww*) dem Set“. Im Pap. Eb. wurde bei der Heilung der Verwundeten eine Consultation abgehalten, und zwar nicht über den verletzten Phallus, sondern über die *ḫrwi St*,[2]) d. h. „über die Hoden des Set“. Diese wurden getrennt von dem Phallus, das der Erection fähige Glied, gedacht, das auch als Hieroglyphe für sich allein vorkommt.[3]) Dass das Wort *m' ḏi* in der That dies Glied allein bedeutet, scheint uns auch der Satz zu beweisen, den wir zu Edfu notierten: *m' ṯt-f ḥr ḫrw' f* „sein Penis und seine Hoden“. Zu *m'ḏi* gehörten diese also nicht als nothwendig mit ihm verbundener Theil. Dazu illustriert in dem nämlichen Tempel ein Bild die Meinung unseres *m'ḏ'i* oder *m' ṯi-t*. Es stellt den hockenden Sperber mit der Krone von Ober- und Unterägypten auf dem Haupte dar. Von seinem Leibe geht ein langer, steifer Phallus aus, und die Inschrift, die diese Figur begleitet, nennt sie: *ḥr m' ṯi*, „der mit dem Schamglied oder der Schamgliedträger“. Von den Hoden ist auf diesem Bilde keine Spur wahrnehmbar. So möchte denn der Osiriskörpertheil von Dendera wie von Mendes *m' ḏ'i* oder *m' ṯi* nicht das ganze männliche Glied, sondern nur der Penis ohne Hoden sein. Für jenes wäre *ḥnw*, *bih*, *bḥ*, *mt*[4]) oder auch euphemistisch *nfr* „der Gute“, vielleicht auch „der Bildende, das Instrument“ sowie *sti*, *sdi*, „der den Samen fort-, ausschiessende“, der „Besamer“, eingetreten. Bedenklich macht uns nur der Umstand, dass im Pap. d'Orbiney[5]) der jüngere Bruder, der ja vielfach das Schicksal des Osiris theilt, sich den *ḥnw* abschneidet. Das ist der ganze männliche Geschlechtstheil mit dem erectionsfähigen Phallus, wie schon das Determinativum beweist. Aber die Selbstverstümmelung dieses jungen

---

1) Todtenb. Lepsius c. 17, 26.

2) Pap. Ebers 2, 4.

3) Am deutlichsten auf Philae, wo wir es wegen der Darstellung, die auf Beschneidung weist, besonders scharf ins Auge fassten.

4) , *mt* früh „das Gefäss“ (oder Nerv etc.). Wegen des bedeutete also ursprünglich den Phallus. In der Pyr. des Ppy I, 198 = Merenr' 373 = Neferker' 933 bedeutet *mt* doch wohl eher „Phallus“ als (Maspero) „semences“. Es heisst dort: „O R', geschwängert ist der Leib der Nut mit dem Phallus (kaum mit den „semences“), die der Glänzende in sie hineinthat“. Nur, wo *mt* mit oder determiniert wird, wäre „semences“ vorzuziehen.

5) Pap. d'Orbiney 7, 9.

Mannes ist doch nur verwandt mit dem Abhandenkommen des Schamg Jedenfalls werden die Hoden nirgends unter den als Reliquien aufbe Gatten der Isis erwähnt. Diese können also von den Fischen vers während mehrere Stätten sich rühmten, das Grab des Phallus ohne die

Wenden wir uns nun wieder den heiligen capsae zu.

6. *tp* oder *ḏı ḏı ntr* „das göttliche Haupt", d. i. der Kopf d wie auch andere Denkmäler mittheilen, in den 8. o.-äg. N. Thinite dem alten Thinis (This) Abydos mit dem berühmten Heiligthum des Nacken (*nḥbt*) zu dem Kopfe gehörte, geht, wie schon er Inschrift auf dem Sarkophag des Pꜣḥm'ist hervor. Der Pharao sagt üb „Ich lege es nieder in dem Balsamierungsge Gliedes". Dies (das Haus des Gliedes) ist doch wohl Dendera selbs samierungslokal[1]) gehörte, das ihm den Namen: „Stätte, an der d balsamierten", eintrug. Das hier gemeinte Glied muss der Phallus sei von Dendera war.

Die vier folgenden Kästen 7, 8, 9 und 10 enthielten die inneren sogenannten Kanopen aufbewahrt wurden, über die wir an einer ander handelten.[2]) Diese vier Krüge stellten die sogenannten Horussöhne, di Hauptgötter oder nach der älteren Fassung Osiris zugehörenden Hauptgötter dar, die stets mit den gleichen nur du schiedenen Namen bezeichnet werden. Ihr Leib hat (wenn sie als K allen vieren die nämliche einfache Krugform. Die Deckel stellen ihre verschieden gestaltet: menschen-, affen-, schakal- und sperberköpfig.

Der erste (wir geben die Schreibung unseres Textes wieder) ist menschenköpfig, der zweite *ḥ'p* (Hapy) affenköpfig, der dritte (Duamutf) schakalköpfig, der vierte (sonst köpfig. Sie sind uralt; denn sie begegnen uns schon vielfach in den zwar als Begleiter des Verstorbenen in das Gefilde *'iꜣlw*, je zu zwei Horus, als dessen Progenitur () sie bezeichnet werden, als dieses Gottes etc.[3]) In das Innere der sie darstellenden Krüge legte

---

[1]) möchten wir *ks*, nicht *šs* lesen. Wegen des Determ. überse

[2]) G. Ebers, Der geschnitzte Holzsarg des Ḥaṭbastru im ägyptologischen zu Leipzig. Aus dem IX. Bande der Abhandl. der phil.-hist. Cl. der k. Gesellsc Leipzig, S. 203 fgd. Auch bei S. Hirzel, Leipzig 1884.

[3]) Sie treten (z. B. Ppy I, 261—62) in der folgenden Form und Folge a *kbḥ snwf*. Nach einer fleissigen Abhandlung E. Chassinats (Rec. XIX, p. 23 fgd des Manethon und die 13. heliopolitanische Enneade.

des Verstorbenen, dessen Schutz die Göttinnen Isis, Nephthys, Neith und Selḳet übernahmen, wohl weil ihnen die Ernährung des Dahingegangenen zukam. Ihre Functionen sind verschiedenartig, doch kommen den einzelnen keineswegs überall dieselben zu. Bald hören wir sie diese, bald jene Thätigkeit üben, und zwar bleibt sie sogar in der nämlichen Zeit nicht immer die gleiche. In guten thebanischen Texten hat *Kbḥ-snwf* z. B. die Knochen und Glieder zu vereinen, während dies anderwärts dem *Dwȝ-mtf* zukommt. Oft bedient man sich der Namen der Horussöhne, um die Eingeweidetheile zu bezeichnen, die in die nach ihnen benannten Kanopen gelegt wurden. Auch in unseren Inschriften werden neben den Kästen 7—10 keine Körpertheile des Osiris genannt, sondern immer nur der Name des Horussohnes, dessen Fürsorge das gemeinte innere Organ anvertraut war. Eine genaue Bestimmung dieser inneren Theile des Körpers wird bei der Verschiedenheit der Angaben vielleicht nie gelingen. Mit den Theilen des menschlichen Wesens, die als unsterblich gedacht wurden, und denen die Horussöhne gleichfalls Schutz zu leihen hatten, sind wir besser bekannt.[1]) Halten wir uns an die früheren, leider theils stark schwankenden, theils unverständlichen Annahmen, so ergiebt sich für den Inhalt der Reliquienkästen 7—10 das Folgende:

7. enthielt den dem Horussohne [Hieroglyphen] *'imsťi* (Amset) angehörenden Magen samt den „grossen Eingeweiden" „?" Sie kamen aus [Hieroglyphen] *šȝ s-ḥtp*, der Metropole des 11. o.-äg. N. Hypselites.

8. enthielt die dem [Hieroglyphen] *ḥ'p* — kaum „*ḥp*" — ([Hieroglyphen]) *ḥ'py* angehörenden kleinen Eingeweide(?), die aus dem 12. o.-äg. N., dem nördlichen Antaeopolites kamen.

9. enthielt die dem [Hieroglyphen] *Dwȝ-mtf* ([Hieroglyphen]) zugehörende Lunge samt dem Herzen(??), die in den 13. o.-äg. N. Lykopolites gehörten. Wir zeigten schon (S. 114 (36)), wie eng diese beiden Organe in der Vorstellung der Aegypter zusammengehörten und gedachten der beiden Stätten des Osirisherzens Athribis und Abaton. Jenes lag, wie wir sehen werden, in der elften capsa mystica, kann also hier keinenfalls gemeint sein. Vielleicht haben wir unter dem von *Dwȝ mtf* beschützten Organe die Lunge zu verstehen.

10. enthielt die dem Horussohne [Hieroglyphen] *ḳbḥ sn'iwf* ([Hieroglyphen] *ḳbḥ-snwf*) zukommende Leber und Galle(?), die in den 14. o.-äg. N. Aphroditopolis gehörten.[2])

11. enthielt [Hieroglyphen] *'ib*, das göttliche Herz,[3]) das in den 10. u.-äg. N. Athribitis gehörte (s. S. 116 (38)). Die Stadt dieses Namens war nicht nur der Ort der Mitte ([Hieroglyphen]) des Delta (Mittelstädt), sondern auch die Stadt des Herzens, wie auch dieser Kasten, sein Inhalt und seine Herkunft beweisen. Die Inschrift über diesem Reliquienschreine lautet: [Hieroglyphen]

---

[1]) G. Ebers, Holzsarg des Ḥaṭbastru l. l. S. 37 (237).

[2]) Auf die inneren Organe, auch auf die Körpertheile, die mit den Horussöhnen in Verbindung standen, soll im zweiten Theile dieser Abhandlung näher eingegangen werden.

[3]) [Hieroglyphen] *ḥr 'ib* doch wol wegen der Inversion honoris causa *'ib ḥr* oder *nṯr* zu lesen und „Herz des Gottes oder das heilige Herz" zu übersetzen. Schon früh steht [Hieroglyphe] oft für [Hieroglyphe].

[hieroglyphs] *wṯs n'i ḥr 'ib m km kı t-s r tı rrt* „Ich hebe auf das göttliche Herz in *km kı* (d. i. im 10. u.-äg. N. Athribites) und erhebe es zum Tempel von *Tı rrt*, d. h. Dendera". Man sieht, dass der Pharao sich in der That rühmt, die Reliquie des Herzens aus dem u.-äg. Athribis in das o.-äg. Tentyris gebracht zu haben.

12. enthielt das Glied [hieroglyphs] *mʿ ḥyḳ*, d. i. „den Hals", der nach dem u.-äg. N. Letopolites gehört, dessen Standarte ein Fleischstück [hieroglyph] oder auch einen Rinderschenkel [hieroglyph] trägt. Für *mʿ ḥyḳ* [hieroglyphs] *mʿḫʿḳ* geschrieben, fanden wir längst die Bedeutung „Hals". Es ist darum nicht nöthig, Dümichens Copie in [hieroglyphs] *m* (*mʿ*(?)) *ḥyt* zu corrigieren und das [hieroglyph] in [hieroglyph] zu verwandeln; ja es würde dies zu einer Unmöglichkeit führen; denn [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] steht für [hieroglyphs] *'im ḫ-t*[1]) und dies bedeutet das im Bauche Enthaltene, die Eingeweide, und diese lagen ja unter dem Namen der Kanopengötter in den Kästen 7—10. Cf. koptisch ⲙⲁϩⲧ: ⲙⲁϭⲧ viscera.

13. enthält [hieroglyphs] [2]) *pst* „das Rückgrat, die Rückenwirbelsäule" aus dem 11. u.-äg. N. Busirites. Der Name der Stadt Bousiris (ⲡⲟⲩⲥⲓⲣⲓ) [hieroglyphs] *p(r) ws'ir nb ddw*, auf dem Sarkophag des *Pı nḥm 'ist* [hieroglyphs] *ddw* bedeutet „Haus des Osiris, des Herrn der Ddwsäule" oder der Ddwsäulenstadt; diese Säule aber [hieroglyph] ist, wie v. Bergmann zeigte, auch „die stilisierte Darstellung der spina dorsalis".[3]) Unsere Inschrift beweist nun, dass nicht nur Mendes, wo, wie schon erwähnt ward, neben dem Phallus auch das Rückgrat des Osiris „gefunden" worden sein soll, als Aufbewahrungsstelle des nämlichen göttlichen Gliedes angesehen wurde, und beide Orte kommen unter dem Namen [hieroglyphs] vor.[4]) Es will also scheinen, als wäre in Mendes der Phallus samt dem Rückgrat des Osiris gefunden worden, wie der *Pı nḥm 'ist*-Sarkophag hervorhebt, während die Rückenwirbelsäule des Gottes zu Busiris, der Osirisstadt Ddw, begraben und als Reliquie aufbewahrt wurde.

Hierzu muss bemerkt werden, dass trotz des [hieroglyphs] in Busiris, das [hieroglyph] niemals als anatomische Bezeichnung für den Rücken vorkommt, sondern nur als Symbol für ihn mit

---

[1]) Pap. Anastasi IV, 15. Brugsch übersetzt Wörterb. Suppl. S. 567 [hieroglyphs] *mʿ ḫ-t* mit „Bauch", doch das Beispiel, das er aus dem Osiriszimmer in Dendera anführt, spricht gegen seine Annahme. Nicht „der Bauch" (*m ḫ-t*) des grossen Gottes soll an seinen Platz ([hieroglyphs]) gethan werden, sondern „die Eingeweide".

[2]) Sonst besser [hieroglyphs] *psd* oder [hieroglyphs] *psd* geschrieben. Pap. Ebers 44, 16 [hieroglyphs] *psd*.

[3]) Zeitschr. 1880, S. 91. Eine Osirisstatuette (Collection Allemant p. 26) trägt das Ddsymbol auf dem Rücken.

[4]) Mendes in erweiterter Form [hieroglyphs] *p(r) bı nb ddt* mit der assyrischen Umschrift Bindidi. Cf. Steindorff, Keilschriftliche Wiedergabe ägyptischer Eigennamen; Beiträge zur Assyriologie 1890, S. 604.

der Bedeutung des Festen und dauernden Beständigen. Wohl ist das 𓊽 wegen des Begriffes, den es darstellt, später für die stilisierte Form des Rückens angesehen worden, es ist aber ursprünglich die eigenartige ägyptische perspectivische Darstellung einer Säulenreihe gewesen[1]) und erst später für einen altarartigen Pfeiler mit vier Repositorien an der Spitze gehalten worden, obgleich man seinem Vorbilde nirgends begegnete. Dennoch hielt man an dem ehrwürdigen Symbol fest, dessen Form und Bedeutung keiner Aenderung unterworfen werden durfte. Was unsere 13 beweist, ist, dass Busiris in der That die Stadt des Osirisrückgrates war.

14. enthält [Hieroglyphen] „die Hände (oder Arme) samt dem Auge" (?)[2]) Diese wunderlich zusammengestellten Reliquien stammen aus dem 4. u.-äg. N. Menelaïtes am mittelländischen Meere, zu dem nach H. Brugschs scharfsinniger Erklärung[3]) auch *Κάνωβος* (Kanopus) gehören möchte.

Aus diesen Untersuchungen, die uns auch zur Vergleichung der Nomenlisten von Edfu und ähnlicher Documente führten, ging sicher für uns hervor, dass es viel mehr Osirisgräber oder als Reliquien verehrte Körpertheile des Gottes in Aegypten gab als vierzehn oder als irgend ein menschlicher Körper Glieder besitzt. Trotz emsiger Bemühungen wollte es uns indes nicht festzustellen gelingen, welches die vierzehn echten Osirisgräber waren und welches Glied einem jeden ursprünglich angehörte. Wir hätten weit mehr hierher gehörendes Material heranziehen können, doch genügt die von uns bevorzugte Darstellung, um zu zeigen, welche Stätten man in der Ptolemäerzeit und zu Dendera für die echten Gräber ansah. Freilich lassen sich selbst in diesem Tempel, wie wir bei der Betrachtung der fünften capsa zeigten, Divergenzen gegenüber der Tradition nachweisen. In meiner Hand befindet sich eine Reihe von Sätzen, die einzelnen Körpertheilen andere als die hier erwähnten Grab- oder Heimstätten anweisen, doch verbietet der Raum ein näheres Eingehen auf diese Abweichungen von den Angaben, die wir mittheilten und denen doch auch der König folgte. Uebrigens würden sich auch ähnliche Schwierigkeiten ergeben, wenn man heute versuchen wollte, die Herkunft und Echtheit hochgehaltener Reliquien in anderen Glaubenskreisen festzustellen.

Der Himmel und die Körpertheile.

1. Die Himmelsgöttin, die Augen und anderen Körpertheile der Gottheit.

Auch am Himmel wurden Körpertheile benutzt, um siderische Erscheinungen und besonders die Entstehung, die Wirksamkeit etc. des Lichtes dem Verständniss näher zu bringen. Die Mythenbildung war auf diesem Gebiet besonders thätig, der Körpertheil aber, dem sie die grösste Aufmerksamkeit zuwandte, war das Auge, und zwar das 𓂀 *uḏȧ-t* d. i. das Heils-, das himmlische, heile, nicht ausgerissene Auge (Steindorff) des Horus.

---

[1]) Diese Erklärung Flinders Petries, Medum, London 1892, S. 31 scheint uns zutreffend. Für einen Nilmesser, wie es früher geschah, oder für ein Repositorium mit Absätzen, auf die die Bildhauer ihre Instrumente legten, dürfen wir das 𓊽 nicht mehr ansehen.

[2]) Dieser seltsamen Gruppe wird Abth. II eingehender gedacht werden. Es wäre auch eine andere Uebersetzung möglich.

[3]) H. Brugsch, Dictionnaire géographique. Leipzig 1879, Bd. I, S. 1044 und 1002.

Mehr als ein Gott wird bei dem ägyptischen Henotheismus besonders der späteren Zeit als der älteste der Götter genannt, der vor jedem anderen Gotte das war, der als Demiurg die Götter schuf, die Menschen und alle Dinge, die er zuerst von einander unterschied, indem er sie mit Namen belegte. Nachdem er bei seiner kosmischen Thätigkeit so weit gelangt war, um dem Himmel seine feste Stellung über der Erde zu geben, öffnet er die Augen und damit schwindet das Dunkel, das „es werde Licht“ ist vollendet, und sein Werk wird mit Helligkeit umstrahlt und erkennbar.

Logischer Weise war es in der ältesten Zeit die Himmelsgöttin selbst, an der die die Welt erleuchtenden Lichter als Augen gedacht wurden. Während es später die Sehorgane verschieden benannter Lichtgottheiten sind, denen man die Kraft zuschreibt, die Welt zu erleuchten, fiel diese Aufgabe nach dem Zeugnis der Pyramidentexte ursprünglich der Himmelsgöttin *Nwt* zu, die sich nach einer alten Mythe der ganzen Welt und sogar der Götter und ihrer Seelen bemächtigte. [1] „du erfüllst alles (jeden Ort) mit deiner Schönheit, die Erde (liegt) unter dir, so weit sie reicht“.

An der nämlichen Stelle heisst es weiter, dass *Nwt* sich seitdem (in Gestalt des Weibes) über die Erde breite (oder spanne) und sie mit ihren Armen umschliesse. In ausserordentlich scharfsinniger Weise schälte A. Erman[2]) die alten an die Göttin *Nwt* gerichteten Sprüche aus den Pyramidentexten heraus und sonderte die auf Osiris bezüglichen späteren Sätze von diesem organisch zusammenhängenden Texte, der uns mit den Schicksalen der Himmelsgöttin von ihrer Geburt an bis zu ihrem Triumph als Königin der Welt bekannt macht. In den ältesten Texten ist es also die Himmelsgöttin *Nwt*, in deren Antlitz man sich ursprünglich Sonne und Mond als Augen dachte; heisst es doch in den Pyramidentexten: [3]) *Nwt pr n ir" m ḏı ḏı ṯ* „O (Göttin) Nut, es traten die beiden Augen hervor aus deinem Haupte“, oder fliessender: „O Nut, aus deren Haupte die beiden Augen hervortraten“. Es sind darunter Sonne und Mond zu verstehen, doch hat man diese Himmelskörper schon früh für die Augen des Sonnengottes angesehen; denn man dachte sich seine Seele (nach dem Untergang) als Gestirn an den Himmel versetzt wie die der verstorbenen Menschen, die dort in der Nacht als Sterne glänzten.

Die späteren Texte halten sich dann an diese Auffassung, und es ist stets der Sonnengott — gleichviel, welchen Namen er trägt —, an dessen Haupt uns die Wḏı-t-Augen begegnen.

Im neuen Reiche und besonders in Oberägypten ist es Amon Rʿ, der nicht nur zu Theben als Weltenschöpfer und als höchster Gott verehrt wird, der das Wesen und die Thätigkeit der anderen Unsterblichen in sich vereint. In dem jüngst publicierten hieratischen Papyrus 3055 des Berliner Museums, der aus Theben und wohl aus der

[1]) Pyr. d. Ppy I, 63.

[2]) A. Erman, Die Sprüche von der Himmelsgöttin, in Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers. Leipzig 1897, S. 16 fgd. Diese höchst werthvolle Untersuchung kam uns erst kurz vor dem Abschlusse des Mscr. zu. Ihr Ergebnis stimmt mit unserer eigenen Meinung, dass die Wḏı-t-Augen zuerst der Himmelsgöttin zugeschrieben worden sein müssen, voll überein.

[3]) Pyr. des Ppy I, 100 = *Mr n Rʿ* 68 = *Nfr kı Rʿ* 95.

20. Dyn. stammt,[1]) heisst es: „als du aufthatest deine Augen, um mit ihnen zu sehen, da wurde es hell für alle Welt“. Ganz ähnlich heisst es auch zu Edfu später vom Sonnengotte:[2]) „er öffnet seine Augen und hell macht er die Welt“ „indem er sondert die Nacht vom Tage“. Die Vorstellung von den Licht spendenden Augen der Gottheit kommt auch sonst in der religiösen Litteratur der Aegypter oft zum Ausdruck.[3]) Uebrigens drängt sie sich allerwärts der menschlichen Einbildungskraft so mächtig auf, dass wir sie in der Mythologie vieler Völker wiederfinden. Auch griechische Dichter bezeichnen Sonne und Mond als Augen des Himmels. Wenn Odin eins seiner Augen darangibt, um aus dem Weisheitsbrunnen zu trinken und darum einäugig ist, so bedeutet dies, dass immer nur das eine Auge der Gottheit, Sonne oder Mond am Himmel sichtbar ist. Wohl begegnet uns diese Anschauung zuerst in Aegypten, sie liegt aber so nahe, dass spätere Völker, bei denen sie sich wiederfindet, sie keineswegs von dorther entlehnt zu haben brauchen.

die beiden Wdȝ-t-Augen sind die der Gottheit und zwar später gewöhnlich die des Horus. Die Sonne sollte das rechte, der Mond das linke sein. Die Inschriften sprechen es mit aller Deutlichkeit aus. Auf der bekannten Stele von Neapel[4]) heisst es von der Gottheit: *'irt f wnm pw 'itn, 'irt iȝb pw 'iḥ* „sein rechtes Auge ist die Sonne, sein linkes Auge ist der Mond“.[5]) Zu Edfu wird gesagt: *spt ḥr-k m 'ir''-f* „ausgestattet ist dein (des Horus) Antlitz mit seinen beiden Augen“.

Dass Sonne und Mond gewöhnlich dem Horus als Augen zugeschrieben wurden, war auch den Griechen bekannt; denn nach Plutarch[6]) hätten die Aegypter am letzten Tage des Monats Epiphi, wenn Mond und Sonne in gerader Linie erschienen, die Geburt der

---

1) Hieratische Papyrus aus den k. Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Leipzig, Hinrichs, 1896, Taf. XVI, 3—4.

2) Lepsius, Die Götter der 4 Elemente, in Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1856, S. 192, Anm. 2.

3) K. Sethe, der sehr glücklich den Beinamen des Amon von Theben *kȝ mwt-f* „Stier (Gemahl) seiner Mutter“ mit den *Κάμεφις, Κμήφ, Κνήφ* der griechischen Schriftsteller zusammenbringt, verweist auf die folgende Stelle in den praep. evang. des Eusebius I, 10, 49, wo von dem Demiurgen *Κνήφ* gesagt wird: *ὃς εἰ ἀναβλέψειε φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ εἰ δὲ καμμύσειε σκότος ἐγίνετο;* Berliner philol. Wochenschr. 1896, Nr. 48, S. 1529. Diese Stelle schliesst sich allerdings ganz eng an den oben citierten Satz aus dem Berliner hieratischen Pap. 3055. An beiden Stellen ist von Amon, dem Stier seiner Mutter, die Rede und nach beiden wird es hell, wenn er die Augen aufthut. Nach der griechischen wird es auch dunkel, wenn er sie schliesst.

4) Stele von Neapel, Z. 4. Brugsch, Thesaurus IV, S. 632. Der Gott, dessen Augen hier gemeint sind, ist der widderköpfige Harsaphes.

5) Die Adjectiva „rechte“ und „linke“ sind nicht ausgeschrieben, weil die Seite, die gemeint ist, aus der Stellung, in der sie geschrieben sind, hervorgeht.

6) Plutarch, Is. und Os. ed. Parthey c. 52.

Horusaugen gefeiert; denn sie hätten nicht nur den Mond, sondern auch die Sonne für das Auge und Licht des Horus gehalten. Sextus Empiricus ergänzt das Gesagte, indem er berichtet, die Aegypter hätten den König und das rechte Auge mit der Sonne, die Königin und das linke Auge mit dem Monde verglichen.[1]) Doch diese Nachrichten der Alten sind nur entbehrliche Illustrationen für die mythologischen Vorstellungen über diese Dinge, von denen die Denkmäler uns eingehend unterrichten.

Der Auffassung, die uns in den Pyramidentexten begegnet, wurde schon gedacht (S. 132 (54)). Manche Ausführungen der Isis- und Osirismythe, von denen Lepsius[2]) noch vermuthete, sie dankten griechischem Einfluss die Entstehung, weil ihrer auf den Inschriften der Tempel, die ptolemäische Könige und römische Kaiser erbauten, am ausführlichsten und deutlichsten gedacht wird, sind schon in jener frühen Zeit anerkanntes Gut der Götter- und Unsterblichkeitslehre gewesen. Sonne und Mond waren stets „die Augen der Gottheit". Zwar erklärt Plutarch[3]) den Namen Osiris aus ὄς und ἱρι und übersetzt ihn πολυόφθαλμος vieläugig, die Denkmäler zeigen aber keinen Gott mit mehr als zwei Augen. Wer der Gott mit 77 Augen und Ohren ist, dessen der magische Pap. Harris gedenkt,[4]) wissen auch wir nicht zu bestimmen. Das Horusauge wird oft und früh erwähnt, und zwar mit den nämlichen Eigenschaften, die wir ihm später zuschreiben sehen. Das Auge des Rʿ [hieroglyphs] *ʾir-t Rʿ* ist „die Sonne". Da die Seele des Königs Ppy durch die Apotheose eins wird mit dem Sonnengotte, macht stark ([hieroglyphs] *sḫḥt*) der Himmel ihren Lichtglanz, [hieroglyphs] *ʾiśwy rf Ppy, pn ʾir pt ʾir-t Rʿ ʾisf*[5]) „Diesen Ppy erhebt er zum Himmel; denn er ist ja das Auge des Rʿ". Als Sonne geht Ppy mit Rʿ auf, wenn dieser sich erhebt.[6]) Die Mythe von dem Kampfe der feindlichen Brüder, deren wir schon gedachten, und nach der Horus ein Auge und Set die Hoden einbüsste, wird schon samt ihrer astronomischen Bedeutung als bekannt vorausgesetzt. So heisst es in der Wnʾispyramide [hieroglyphs] [7]) „Verloren hat Horus sein Auge, kastriert ist der Stier von seinen Hoden". Dass es Heliopolis ist, in dessen klinischen Hallen Horus und so auch der verstorbene König sein Auge zurückempfängt, wird gleich-

[1]) Quam ob rem regi quidem et dextro oculo solem assimilant, reginae autem et sinistro oculo lunam. Nach Jablonsky, Pantheon Aegyptiorum I, p. 124.

[2]) R. Lepsius, Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern. Abhandl. der Berl. Akad. d. Wiss., 1856. F. Dümmler 1857, S. 222. Was den Liebesgott Ahi, Sohn der Hathor, angeht, so ist Lepsius im Rechte.

[3]) Plut., Is. und Os., cap. 10. Ebenso Diodor I, 11.

[4]) Pap. magique Harris ed. Chabas, VII, 6.

[5]) Pyr. d. Ppy I, 447 = Merenrʿ 511 = Neferkerʿ 1121. Schack von Schackenburg, Zur Grammatik der Pyramidentexte, S. 29, Aegyptol. Studien I, möchte [hieroglyph] vor [hieroglyph] einfügen; doch hat keine Variante das *m*.

[6]) [hieroglyphs] *ḫʿ n Ppy pn ḥnʿ Rʿ m ḫʿ f* „es erhebt sich dieser Ppy mit dem Sonnengotte bei seinem Sicherheben". Ppy I, Pyr. 641.

[7]) Wnʾis-Pyr. 532 = Ttʾi 297. Hier hat die Variante „Set" statt „Stier".

falls schon in der Pyramidenzeit angenommen. In der des *MerenR'*[1]) heisst es: „und desgleichen, o Horus, man reichte dir dein Auge, das du wiedererkanntest in der Halle des Fürsten, die sich in Heliopolis (*'inw*) befindet". Das ist der Osiris von Heliopolis, der „der herrschende in Heliopolis (oder Esne)" und der „Fürst in Heliopolis" genannt wird.

Eine der Bezeichnungen für das Auge heisst in diesen frühen Texten *prt m dı dı-f* das aus seinem Kopfe Hervortretende, wie der Franzose von Augen „à fleur de tête" spricht.

Der verstorbene König, der die Sehkraft zurückgewinnen und als Auge der Gottheit zur Erde niederschauen will, thut es dem Set nach, der damals noch nicht die dem Guten, Geordneten, Lichten entgegengesetzte, böse, verwirrende, vernichtende und verdunkelnde Macht der späteren Zeit ist, indem er dem Horus das Auge ausreisst und es sich selbst einsetzt. Dadurch gewinnt er dann die Fähigkeit, mit den Horusaugen Sonne und Mond niederzuschauen und seine Feinde (die Geister der Finsterniss oder des Dunkels) zu vernichten, wenn anders wir den folgenden Satz richtig verstehen: [2]) „es reisst oder schneidet aus (*šd*) dieser Ppy ihm das Horusauge, und indem Ppy sein Auge (*prt m dı dı-f*) zu sich aufhebt, veranlasst dieser Ppy, dass er (Ppy) mit seinen beiden vollständigen Augen sieht und dass er seine Feinde damit vernichtet".[3])

Diese schwierige That scheint indes nicht zur Ausführung gelangt zu sein; denn Horus gibt, wie wir gleich darauf erfahren, dem Ppy freiwillig sein Auge. [4]) „es nahm weg Horus sein Auge und gab es diesem Ppy." Nun sind die Augen des Ppy wie die des Horus die hellsten Himmelskörper Sonne und Mond, die man sich auch als aus dem Kopfe der Himmelsgöttin Nwt herausglänzend denkt,

[1]) Pyr. des *MerenR'* 124.

[2]) Pyr. des Ppy I, 456 u. 457. Durch die neuere Erkenntniss der Bedeutung von *prt m dı dı-f* ergibt sich die Abweichung unserer Uebersetzung von der Maspero'schen, die als Ganzes zu seinen bewunderungswürdigsten Leistungen gehört.

[3]) Bei diesem Kampfe ist „die Flammenglut seines Auges" thätig. Pyr. des Wn'is 436.

[4]) Pyr. des Ppy I, 457. Aus dem Todtenbuche erfahren wir mehrfach, dass es das Auge der Sonne ist, das die Feinde des Osiris verbrennt; Todtenb. Nav. 17, 44. Statt *'ir-t R'* „das Auge der Sonne" hat eine andere Relation *nsr* und *nsrt* mit und , d. i. „die göttliche Feuerzünglerin, die Flammengöttin".

wie der Ausruf aus jener Zeit beweist, auf den wir schon oben (S. 132 = 54) hinwiesen: [1]) „o Nwt, es treten die beiden Augen hervor aus deinem Haupte“.

Das Auge der vergöttlichten Seele des Königs ist in der Pyramidenzeit das des Sonnengottes selbst; wir werden aber im folgenden Abschnitt auf eine andere Auffassung der Augen des die Welt beleuchtenden Lichtgottes zu weisen haben, nach der sie nicht Sonne und Mond, sondern das Licht sind, das das Tagesgestirn, und nur dies, auf seiner Bahn nach rechts und links (Süd und Nord) ausstrahlt. In diesem Anschauungskreise werden, wie wir sehen werden, die Augen des Osiris, oder wie der Licht spendende Gott sonst genannt wird, anthropomorph zu den Zwillingsgöttinnen Isis und Nephthys, die auch auf der Bahn des Gottes durch die Unterwelt ihre Pflicht als beleuchtende Augen erfüllen.

Der Verstorbene, dessen das Todtenbuch gedenkt, kommt der Sehkraft beraubt in die andere Welt, und das Vermögen zu schauen, muss ihm daher (wie das Gehör, die Sprache, der Gebrauch der Glieder) daselbst zurückgegeben werden. Im 26. Kapitel des Todtenbuches soll der Verstorbene das Herz wieder bekommen. Hat er es empfangen und ist er in die Barke, die er herbeiwünscht, gestiegen, will er den Mund zurückhaben, um zu sprechen, die Füsse, um zu gehen, die Arme, um sich gegen seine Widersacher zu wehren etc. Dann heisst es: [2]) „möge er (Gb, der Erdgott) öffnen meine Augen, die blind sind, und aufstellen (*dwn* = kopt. **τωοτη**) meine Beine, die lahm gelegt sind“.

Schon in der Grabkapelle wurden vor der Versenkung der Mumie in den Bir (Brunnen, Schacht) der Gruft an ihr und an der Statue des Verstorbenen Ceremonien vorgenommen, die ihm den Mund und die Augen zu öffnen bestimmt waren.[3]) Jeder Körpertheil des Verstorbenen wird dann, wie wir bei der Betrachtung der Quellen in der zweiten Abtheilung sehen werden, mit einem Gotte assimiliert oder unter den Schutz einer besonderen Gottheit gestellt. Dies geschieht schon in den ältesten Texten, und die Liste der Gliedmassen, die zu vergöttlichen sind, bevor die Apotheose eintreten kann, findet sich, wie bereits in den Pyramiden, so noch — natürlich mit einigen Aenderungen — jeder Zeit, und auch noch spät im Todtenbuche. Nachdem sämtliche Körpertheile denen eines Gottes gleichgestellt oder einem solchen anvertraut sind, heisst es von dem Verstorbenen [4]) „kein Glied ist an ihm, das ohne einen (frei von einem) Gotte wäre“. Dazu hören wir noch fügen [5]) „von

[1]) Pyr. des Ppy I, 100. Merenr' 88 = Neferker' 95.

[2]) Todtenbuch 26. Nach dem Naville'schen thebanischen Texte mit Benutzung der Varianten. Auf dem Holzsarg des Ḥatbastru zu Leipzig heisst es auf der Vorderseite C. rechts, Abth. 2, Z. 4—5: „Ich öffne dir deine Augen, damit sie nicht blind seien“. Aehnlich in vielen anderen funerären Texten.

[3]) Einzelnes über diese Ceremonien, das Instrument, womit die symbolische Oeffnung des Mundes und der Augen vorzunehmen war, die bei dieser Handlung beschäftigten Menschen, die Reden, die sie begleiteten, etc. bei Ernesto Schiaparelli, Il libro dei funerali degli antichi Egiziani. Torino, E. Löscher, 1882.

[4]) Turiner Todtenbuch ed. Lepsius 42, Z. 10.

[5]) Vatican. Pap. XXXVI ed. Marucchi, Monumenta papyracea Aegyptia bibliothecae vaticanae.

seinem Kopfe an bis zu seinen Füssen". Nach dieser Vergöttlichung ist der Verstorbene dem Sonnengotte gleich und auch sein Lauf derselbe wie der des himmlischen Lichtspenders.

Erst hören wir also von jedem Gliede, welcher Unsterbliche ihm sein göttliches Wesen leiht, dann aber wird uns auch von der in Menschengestalt gedachten Gottheit vorgeführt, welche Aufgabe zu vollbringen jedem ihrer Theile oder Glieder im Leben des Alls zufällt.

In der Auffassung nun, die schon früh auf die pantheistische Weltanschauung weist und die unter der 19. Dyn. am entschiedensten zum Ausdrucke kommt, sind die Augen der Gottheit die Licht ausstrahlenden Körper Sonne und Mond, ist das rechte Auge der Gottheit, die Sonne, auch die Ausgangsstätte der Wärme. Die Nase der Gottheit wird als das Nest bezeichnet, aus dem die bewegte Luft, der Wind, hervorgeht und dem die Menschen die Fähigkeit Athem zu holen verdanken.

Am deutlichsten und eingehendsten schildert eine Inschrift von Edfu die Gestalt des Hauptgottes dieser heiligen Stätte, den man, wenn einen, mit dem Collectivnamen „Gottheit" bezeichnen darf. Es ist der *Ḥr* (Horus) *Bḥdt*, den die Griechen ihrem Apollon gleichstellten und der sie veranlasste den Hauptort seiner Verehrung Apollinopolis zu nennen. In den Texten aus der Ptolemäerzeit, die sein wunderbar wohlerhaltenes Heiligthum schmücken, tritt uns die henotheistische Auffassung besonders kenntlich entgegen; denn der Horus von Edfu ist nicht nur der Localgott von Apollinopolis, sondern auch ein Verehrungswesen, das die Kräfte und Befugnisse jeder anderen Gottheit in sich zusammenfasst, ohne doch diesen die Eigenschaften abzusprechen, die ihnen sonst zuerkannt werden. Sorglos lassen seine Anbeter die übrigen Götter neben ihm bestehen, doch räumen sie ihnen keinen Einfluss auf den Horus ein, der ihnen im Grunde doch alles verkörpert, was jenen im Bewusstsein anderer und auch in ihrem eigenen zukommt, wenn sie sich wegen der ihnen zugeschriebenen besonderen Kräfte an sie wenden. So gibt es denn kaum eine Aeusserung göttlicher Macht, keine von dem Einflusse der menschlichen Thätigkeit unabhängige Erscheinung im All, die ihm nicht von jenen Texten zugeschrieben würde, und dieser Umstand gibt jener Auffassung vom Wesen der Gottheit ein Ansehen, das doch auch nicht unzutreffend „pantheistisch" genannt werden dürfte.

Das heilige Thier, in dessen Gestalt man ihn anbetete, war der Sperber, und dieser Vogel erschien in der That wohl geeignet, durch seine im Verhältniss zu seiner Grösse bedeutende Kraft, durch den Flug, der ihn blitzschnell zum Himmel aufschwingt, durch das tadellos glatte, bunte Gefieder und durch den feurigen Blick des Auges das Wesen dieses Gottes zu versinnbildlichen.

Ihn selbst stellte man sich in menschlicher Gestalt und gewöhnlich (nicht immer) sperberköpfig oder — gerade in Edfu, wo ein Theil des Kampfes der feindlichen Brüder ausgefochten wurde — als geflügelte Sonnenscheibe vor. In Gestalt einer solchen hatte er den Sieg über Set und seine Genossen erfochten. Der nämliche Text, der seine Körpertheile aufzählt, stellt auch das Verehrungswürdige zusammen, was ausser dem Horus von Edfu der Tempel sonst noch umschloss. Erst die Götter und Göttinnen, die hier neben dem Horus angebetet wurden, dann die göttlichen Körpertheile seines Vaters in der capsa mystica, d. i. die Glieder des Osiris, die zu Edfu, wie jene anderen, die wir oben als Reliquien von Dendera kennen lernten, aufbewahrt wurden. Diese soll freilich der König in den Tempel der Hathor gebracht haben, während es von den Osirisgliedern zu Edfu heisst:

[1] „die du in deiner Stadt fandest“. Damit wird bestätigt, dass das Osirisglied von Edfu *ʿḥm-t* „der heilige Leib des Gottes“, schon von Alters her in Apollinopolis magna aufbewahrt wurde. Es folgen in unserer Inschrift dann als weiter der Verehrung werthes: „die ruhenden (im Friedhof rastenden) heiligen Mumien von Apollinopolis“.[2])

Die für uns interessanteste Stelle dieser Inschrift ist diejenige, die angibt, welche Aufgabe die einzelnen Körpertheile des Gottes zu erfüllen haben, der das gesammte Leben des Weltalls personificierte.

Da heisst es zuerst von den Augen[3]) „deine beiden Augen,[4]) die Wärme verleihen, dein rechtes und linkes[5]) Wḏ3-t-Auge (Sonne und Mond), die mit Licht umfangen die Finsternisse“.

Diese Sätze gedenken der wärmenden und erleuchtenden Kraft der Himmelslichter.

Es folgen die Augenbrauen *smd*, die als besonderer Körpertheil betrachtet werden, und ihnen die schon oben erwähnte Nase, die *sš n ṯwi*[6]) ein Nest für den Wind genannt wird, durch den die Nasen Athem schöpfen. Die nächste Zeile bezeichnet die Lippen () als die „Thürflügel des Himmels“.[7])

Die Zunge [8]) *wḥm* (eigentlich der Wiederholer), wiederholt, erneuert, führt zu neuem Bestand das Lebende, und der Gaumen, der auf der nämlichen Zeile erwähnt wird, hat abzuschätzen die Richtigkeit (Wahrheit).

ist doch wohl besser zu übersetzen: „deine Kiefer“ als dein Schnabel mit den Zähnen.[9]) Sie werden mit dem Götterkreise des Horus

[1]) Dümichen, Altägyptische Tempelinschriften, I. Weihinschriften aus dem Horustempel von Edfu, Leipzig 1867, Taf. XXXIX, Z. 12. Dieselben Inschriften werden mit dem ganzen schriftlichen Schmuck des Edfutempels nach der Copie des zu früh verstorbenen Marquis de Rochemonteix von Maspero und Chassinat publiciert in den Mémoires de la mission archéologique française au Caire.

[2]) l. l. T. XXXIX, Z. 13.

[3]) l. l. T. XL, Z. 1.

[4]) eigentlich Spiegel im Sinne von „Spiegel der Erscheinungswelt“ mit den Augen determiniert. *ʿnḫ* hier als Ohr zu fassen, geht nicht an.

[5]) Man bemerke, dass die beiden Augen in verschiedener Richtung geschrieben sind, um das rechte und linke, Sonne und Mond, zu bezeichnen.

[6]) l. l. XL, Z. 3.

[7]) l. l. XL, Z. 4. Diese beiden Sätze beweisen, dass man sich den Horus von Edfu auch in Menschengestalt ohne Sperberkopf vorstellte, weil sonst statt „Nase“ und „Lippen“ Schnabel und Schnabelränder stehen müsste.

[8]) l. l. XL, Z. 5. Bei Dümichen ist für — zu corrigieren und in die Lacune einzuführen.

[9]) l. l. XL, Z. 6. wird gerade an dieser Stelle (Brugsch, hierogl.-d. Wörterb. S. 1601)

psd-t ntr' verglichen, der Lichtglanz *šp* schenkt. Hierbei wird doch wohl an den weissen Glanz der Zähne gedacht, die sich aneinander reihen wie die Mitglieder des Cyklus der glänzenden Lichtgötter, denen der Gott von Edfu angehört. Was der Schnabel mit jener himmlischen Neunzahl zu thun haben sollte, ist uns unerfindlich.

Auf die anderen hier erwähnten Körpertheile einzugehen, geht nicht an. Die Liste von Edfu, zu der sie gehören, wird weiter unten noch einmal berücksichtigt werden. Hier galt es nur, zu zeigen, dass auch die Gottheit es sich gefallen lassen musste, in ihre Theile zerlegt zu werden. Das Bild, das diese „Zergliederung" ergibt, ist darum aber kein kleines. Im Gegentheil! Es zeigt eine Göttergestalt gross und dauerhaft wie das Weltall, deren Augen mit den schön erhobenen Brauen, die von Blindheit nichts wissen[1]) — d. h. die nie auf eine Trübung des Organes, das sie beschatten, niederschauen —, Licht sind und Wärme spenden. Aus ihrer Nase braust der Sturm hervor, und es entweht ihr die Luft, die den Erdenbewohnern zu athmen gestattet. Wenn ihre Lippen sich öffnen, ist es, als würden die Thorflügel des Himmels aufgethan. Was ihnen entfliesst,[2]) das ernährt die Erde. Die Zunge dieser Riesengestalt lässt das Leben neu erstehen; — denn das Wort der Gottheit (λόγος) ist Befehl und besitzt schöpferische, belebende Kraft. Ihr Gaumen, der kostet und abschmeckt, misst durch sein Urtheil ab,[3]) was wahr und richtig,[4]) d. h. was der Harmonie entsprechend ist im Weltall. Zeigen sich, nachdem sie die Lippen geöffnet, die Zähne an den Kiefern dieser Gestalt, so erinnern sie durch ihren Glanz und vielleicht auch durch ihre Kraft an den Cyklus der neun Götter, der sich strahlend hell um den Gott reiht.

Die Inschrift, die uns beschäftigte, würde gestatten, dies gewiss nicht kleinliche Bild weiter auszumalen. Wir besitzen auch viele andere ähnliche Schilderungen der Person einer Gottheit. Sie machen uns mit der Vorstellung bekannt, die sich die Aegypter von den Unsterblichen bildeten. Es fehlt dabei nicht an Edelgestein und Metall, sowie an glänzenden Farben. Auf die höchst phantastische Beschreibung der Person des vergöttlichten Nbsny werden wir zurückzukommen haben. Auch sie enthält eine Aufzählung der

---

für den Schnabel des Vogels gehalten, und es kann auch diese Bedeutung haben, doch wechselt es mit *r'* der Mund, und welcher Schnabel wäre wohl mit Zähnen besetzt? Unsere Gruppe mit „Schnabel" wiederzugeben, würde sich nur empfehlen, wenn die Gestalt des Horus hier statt ganz menschlich sperberköpfig gedacht würde. Nach Abschluss dieses Mscr. kam uns K. Piehls Abhandlung „Texte provenant du grand temple d'Edfu" aus den „Actes" des 10. internationalen Orientalisten-Congresses 1896 (Leiden, Brill. 1896) zu Gesicht. Er übersetzt „Son bec avec les dents" und denkt dabei an den sperberköpfigen Gott, während er ihm doch Augenbrauen, Nase und Lippen zuerkennt. Z. 12 hat der Gott freilich auch Flügel; diese aber doch wohl nur, weil er ohne das sich zum Himmel erheben nicht gedacht werden kann.

[1]) l. l. XL, Z. 2. „die nichts wissen von Blindheit".

[2]) *kfnw.* Im kleineren Berl. medicin. Papyrus 5, 1, 7 *kfnw.* Im Pap. Eb. 50, 1 u. 2 *kff.* Die Milch der Amme *kff-t s,* die sie von sich gibt, die ihr entfliesst. Weiter unten findet sich Näheres über die Ausflüsse der Götter.

[3]) *wdi.*

[4]) *m''-t* „die Wahrheit, Gerechtigkeit, das Richtige, Harmonische".

Körpertheile und zeigt, in wie schöpferischer Weise die Einbildungskraft der Aegypter die menschliche Gestalt bei dem Vergöttlichten zu verschönern, farbiger, kostbarer, fester zu gestalten trachtete.[1])

Hier wenden wir uns zu den Augen der Gottheit zurück, die eine vornehme Stelle in den mythologischen Vorstellungen der Aegypter einnehmen.

Schon in den ältesten Texten spielten sie, wie wir schon zeigten, eine keineswegs unbedeutende Rolle. Später werden die Ideen, die sich an sie knüpfen, weiter entwickelt, in der Ptolemäerzeit aber beherrschen sie nicht nur die mythologischen Vorstellungen der Aegypter, sondern dringen auch schon in Folge des Umstandes, dass zahllose Naturproducte als Augen der Gottheit, gewöhnlich als „Horusauge" bezeichnet werden, in viele Gebiete der priesterlichen Thätigkeit und sogar in das Privatleben ein.

2. Die *wḏꜣ-t* oder Heilsaugen.

Auf Rʿ als Sonnengott und Dḥwtï als Mondgott einzugehen, ist hier nicht der Platz. Das Wḏꜣ-t-Auge (ursprünglich das der Himmelsgöttin) wird früh zu dem des Rʿ, aber auch zu dem des Osiris und Horus, was ja bei der Vermengung dieser Gottheiten und wegen des Umstandes, dass das zum Manne heranwachsende Horuskind zu Osiris und zu Rʿ, d. i. zur Sonne in der Mittagshöhe wird, leicht erklärlich. Hier zu differenzieren wäre vergebene Mühe. Bei Horus ist das *wḏꜣ-t-* das von Set unverletzte Auge.

Die Mythen, die sich auf die Augen der Gottheit beziehen, knüpfen sich gewöhnlich an die Person des Horus, und zwar schon in der Pyramidenzeit, — den Namen des Wḏꜣ-t-Auges konnten wir aber in den „ältesten Texten" nicht finden, und mancherlei, was man ihm später zuschreibt und von ihm aussagt, ist zweifellos das Product späterer Zeiten. In ihnen wird das Licht spendende Auge der Gottheit das Wḏꜣ-t-Auge genannt, und es kann Sonne und Mond, je nach seiner Stellung, bedeuten. Es wird *wḏꜣ-t* geschrieben; *wḏꜣ* aber bedeutet heil und gesund sein, Heil und Gesundheit. Mit Unrecht wurde es indess für das heilspendende Auge gefasst; man muss es vielmehr als das heile, gesunde im Gegensatz zu dem kranken und beschädigten ansehen, da es bedroht,[2]) verletzt, ja ausgerissen worden war und immer noch in der Periode des Entsetzens *nšn*, d. h. in der der Eklipse, von Verdunkelung befallen werden konnte. Diese dachte man sich als d. h., wie Le Page Renouf[3]) zeigte, als „hairy net", das sich eine Zeit lang über den Himmelskörper hinzieht und seine Verfinsterung bewirkt. Dḥwtï, der, ursprünglich Mondgott, dem Mass und der Ordnung, der Wissenschaft, der Kunst — auch

[1]) Ed. Naville, Un chapière inédit du livre des morts; Zeitschr. 1873, S. 81 fgd. Später in photographischer Publication erschienen. Aehnliche Beschreibungen von einzelnen Gottheiten kommen mehrfach auch unter den Tempelinschriften vor, z. B. auf denen des Heiligthums in der Oase el-Charge.

[2]) Set fiel das Auge des Horus als schwarzer Eber an und wurde von seiner Glut verbrannt: Todtenbuch 112, 3—5. Uebersetzt und interpretiert von E. Lefébure, Le Mythe Osirien, Paris 1874. I. S. 9 fgd.

[3]) Renouf, B. o. th. d. S. 46 u. 47. S. auch Maspero, Proceedings der Soc. of bibl. archeol. XIV, S. 314.

der ärztlichen — vorsteht, ist es, der es vom Schleier der Dunkelheit befreit. Erst, wenn er dies vollbrachte, ist — hier der Mond — das *wḏ3-t* oder „heile Auge", von dem dann ausgesagt wird, es sei *ʿnḫ wḏ3 snb nn bg3-s nb* „lebend, heil, gesund und gar kein Schaden daran". Dḥwtī ist stets derjenige, welcher das von Set geschädigte Auge heilt, es vor seinen Feinden rettet[1]) oder in den rechten Zustand zurückbringt. Nach einer beliebten Fassung der Mythe soll er das ausgerissene Auge des Horus gefunden und es ihm wieder eingesetzt haben.[2]) In Edfu wird von Dḥwtī (hier mit dem Beinamen *ʾistn*) gesagt, er stelle her das Horusauge ( ) für seinen Herrn, er befreie das Auge von Weh, er befestige das Gottesauge (*nṯr ʾir-t*) an seinen Platz und stelle Horus zufrieden mit seinem Auge.

Hier bedeutet, wie Le Page Renouf[3]) richtig bemerkt, *wḏ3-t* das „daily light of the sun". Das Licht spendende Sehorgan der Gottheit ist aber, wie gesagt, ebenso oft das des Osiris und Horus wie des Rʿ. Horus ist es, dem am Morgen sein Auge wiedergegeben wird, um die Welt am Tage zu erhellen.[4]) Das Horusauge als Mond wird aber in den späteren Texten gleichfalls genannt. Dazu gibt man ihm auch eine ziemliche Anzahl von prunkenden Nebennamen, deren Bedeutung so durchsichtig ist, dass man sie kaum mystisch nennen darf. Die meisten fanden sich in den Ptolemäertempeln von Edfu und Dendera.[5]) Natürlich hiess man den Mond im Gegensatz zu dem rechten Auge der Gottheit (die Sonne) *ʾir-t ʾibt* oder *ʾibt* mit dem Determinativum . Er ist auch , *ʾir-t Ḥr* „das Horausauge" κατ' ἐξοχήν, doch bleibt darum die Sonne gleichfalls ein Horusauge und wird mit diesem mythologischen Namen bezeichnet, wenn sie auch, und zwar schon in den Pyramidentexten ebenfalls *ʾir-t Rʿ* „das Auge des Rʿ" genannt wird. Dann heisst der Mond: *ʾiḫw-t* „das glänzende scil. Auge, das Glanzauge". Auch dieser Name kommt der Sonne, dem rechten Auge der Gottheit mit zu, da z. B. eine Edfuer Inschrift Sonne und Mond *ʾiḫw-tī* „die beiden glänzenden" scil. Augen oder „die beiden Glanzaugen" nennt. „das lebende" scil.

---

1) „Es kommt Dḥwtī und rettet das Horusauge vor seinen Feinden"; Mariette, Abydos I, T. 37.

2) Noch eine andere Fassung der Mythe lässt Horus selbst das ausgerissene Auge suchen. „Ich bin Horus und gehe aus, indem ich meine Augen suche". Mariette, Abydos p. 39.

3) Le Page Renouf l. l. p. 125.

4) „Horus ist es, dem sein Auge wiedergegeben wird am Morgen".

5) H. Brugsch, Wörterb. Suppl. S. 114.

Auge, das Lebensauge, [Hieroglyphen] *ntr-t* „das göttliche scil. Auge", [Hieroglyphen] *mr-t* „das geliebte", [Hieroglyphen] *wr-t* „das grosse" scil. Auge.[1])

Immer nur in später Zeit und besonders zu Dendera und Edfu wird der Mond auch das [Hieroglyphen] ([Hieroglyphen], [Hieroglyphen]) Sbḳ-t-Auge genannt. Es wird damit besonders der zunehmende Mond gemeint, und der Name *sbḳ* bedeutet doch wohl im Vergleich mit dem in der Schwangerschaft sich rundenden Leibe der Frau „das geschwängerte" (Causativform von [Hieroglyphen] *bḳ*, [Hieroglyphen] *bꜣḳ* „schwanger, schwanger sein, — das schwanger gemachte"), — während Brugsch das Sbḳ-Auge das „gesalbte" übersetzt und *sbḳ* auf das uns schon bekannte Moringaöl [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] *bḳ*, *bꜣḳ* und das mit ihm zusammenhängende [Hieroglyphen] *sbḳ* (Causat.) „Moringaöl gebrauchen" d. i. salben zurückführt. Wir ziehen unsere Deutung vor wegen des vom Mond gebrauchten Satzes: [Hieroglyphen] „er (der Mond) wurde geschwängert am Neumondsfeste" und wegen ähnlicher Sätze. Als [Hieroglyphen] *sbḳt* wird das Mondauge während der ganzen Zeit der Zunahme bis zum Stadium des Vollmondes gebraucht, da z. B. in Dendera von ihm ausgesagt wird: [Hieroglyphen] *mḥ sbḳt m ḏt-s* „voll ist die (geschwängerte) *sbḳt* an ihrer Gestalt". Dass man sich das Sbḳt-Auge weiblich vorstellte, beweist das femin. Suffixum.

Hierzu muss kurz bemerkt werden, dass die Sonne keineswegs allein für das Auge des Himmelsgottes Horus, des Sonnengottes Rʿ oder später des Amon Rʿ angesehen wurde; sie wird vielmehr auch als Auge des Osiris und des Tum bezeichnet. Dieser (Tum) ist allerdings wie Rʿ und Horus Sonnengott und schon nach den ältesten Texten älter als Rʿ. Da das Licht nach der Anschauung der Aegypter aus dem Dunkel hervorging wie das Leben aus dem Tode, ist Tum, der später die untergehende Sonne darstellt, der uranfängliche, der vor allen anderen Göttern da war. Seine Verehrung als Sonnengott geht der des Rʿ voraus. Nachdem er das Dunkel der Unterwelt durchlaufen, tritt er als Horus wieder am östlichen Horizonte hervor. In der Ppy-Pyramide heisst es: [Hieroglyphen] „es ergreift Ppy die Uräuskrone dort gleichwie (*mr* = *m'i*) Horus, der Sohn des Tum".[2]) Der dem Tum im Regiment nachfolgende Horus wird also in jener frühen Zeit geradezu der Sohn des Tum (statt des Osiris) genannt. Nach einer anderen Auffassung erhält Horus, wenn er sich als Frühsonne aus dem Wasser oder aus der Lotosblume erhebt, von Tum das Wḏꜣ-t-Auge. Natürlich überlässt auch Osiris, der in der Unterwelt herrscht, am Morgen das Auge seinem Sohne Horus. Von ihm geht es bei seinem höheren Stande am Himmel auf Rʿ und am Abend auf Tum über. In der Mittagszeit herrscht Sechmet (*Sḫmt*), die löwenköpfig dargestellte Glut der Sonne, die darum

[1]) An der oben angeführten Stelle werden im ganzen 14 dieser Namen mitgetheilt, die sämtlich den hier gegebenen im Charakter entsprechen.

[2]) Pyram. d. Ppy I, 162.

auch am Haupte des Rʿ unter dem Namen der *nbt wnwt* oder Herrin der Stunde als Diadem und an der Spitze der Sonnenbarke als Streiterin gegen die Feinde des Rʿ gedacht wird.[1]) Es wird von ihr gesagt: *ʾir-t Ḥr Sḫmt pw*, „das Horusauge, das die Göttin *Sḫmt* ist".[2])

Die Geschwister Schu und Tefnut, die beiden Löwen, die älter sind als sogar die Himmelsgöttin, die schon vor der Geburt im Leibe ihrer Mutter Tefnut mächtig gewesen sein soll[3]) und die eine Tochter des Schu genannt wird,[4]) werden dann auch als Kinder des Rʿ oder Tum bezeichnet. Auf der Metternichstele werden sie „Augen des Rʿ" genannt; denn ihm wird gegen seine Vergiftung als Beschwörung zugerufen: [5]) „dein rechtes Auge ist *Šw*, dein linkes Auge ist *Tfnwt*. Es sind die Kinder des Rʿ". Von Schu wird ausgesagt: [6]) „der da bringt das Wḏ3-t-Auge seinem Vater Rʿ". Schu (*šw*), der den Himmel aufhebt und stützt, ist bis spät (Fenster zu Dendera und sonst) die Luft, und mit der Uebergabe des Wḏ3-t-Auges an Rʿ durch Schu scheint in der That gemeint zu sein, dass Schu, die Luft, die schon vor dem Sonnenaufgang ihr Licht (ihr Auge) hat, dies beim Erscheinen des Rʿ ihm übergebe, nachdem er die Macht seiner Feinde (die Finsterniss und die Dünste der Morgenfrühe) überwunden.[7])

Auch Isis und Nephthys werden Augengöttinnen *mrtī* genannt, doch hat man sie sich nicht als Sonne und Mond, sondern in einer anderen Auffassungsweise am Haupte ihres brüderlichen Geliebten und Gatten Osiris zu denken. Le Page Renouf ist dem Vorkommen der göttlichen Zwillingsschwestern als Licht spendende Augen sorgfältig nachgegangen.[8]) Scheinen uns auch einige der symmetrisch gegenüberstehenden Doppelsymbole, in denen er Isis und Nephthys erkennt, diesen Göttinnen nicht eigentlich gleichgestellt werden zu dürfen, so gehören ihnen doch die meisten mit voller Sicherheit an.

Isis und Nephthys kommen unzählige Male an der Seite ihres brüderlichen Gatten Osiris, am häufigsten zu Häupten und am Fussende seines Todtenlagers vor. Schon aus

[1]) Todtenb. Leps. cap. 15, 4 und 5.

[2]) Brugsch, Calendrier XI, 8, c. Die zuerst von Erman vorgeschlagene Lesung *Sḫmt* wurde jüngst von Piehl bestätigt, der zu Edfu (Rochemonteix 45) den Namen der Göttin *Sḫmt* geschrieben fand; Schriften des 10. internationalen Orientalisten-Congresses. (Leyden, Brill.) 1896, S. 126.

[3]) Pyr. d. Ppy I, 62. Mr n Rʿ 83.

[4]) Pyr. d. Ppy I, 64. Mr n Rʿ 68.

[5]) Metternichstele ed. Golenischeff Z. 149. Auch sonst werden Schu und Tefnut mit den Wḏ3-t-Augen identificiert. Mag. Pap. d. British Museums N. 825, 1, 2.

[6]) Pap. magique Harris ed. F. Chabas, Chalon sur Saône 1860, I, 9.

[7]) V. von Strauss und Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen, Heidelberg 1889, S. 52. In dem aus dem Pap. magique Harris angeführten Satze halten wir das 𓈖 für das Zeichen der dativen, nicht für das der genitiven Beziehung.

[8]) Le Page Renouf, zu Cap. 37 und 125 seines B. o. th. d. S. 85 und 225 fgd.

dem 17. Kapitel des Todtenbuchs ist bekannt, dass sie die [Hieroglyphen] oder [Hieroglyphen] „Drtï-Vögel", doch wohl Falken sind, die im 37. Kapitel des Tur. Todtenbuchs Z. 1 als [Hieroglyphen] *rhḥtï sntï mrtï* „Zwillinge, Schwestern, göttliche Augen" angerufen werden.

Aus dem 17. Kapitel Z. 12 erfahren wir als Erklärung des Umstandes, warum der Gott Min die Doppelfeder auf dem Haupte trägt,[1]) Isis und Nephthys wären ausgegangen und hätten sich in Gestalt jener beiden Drtï-Vögel (Falken) auf seinem Kopfe niedergelassen.[2]) Diese wären (in Gestalt der Doppelfeder) auf seinem Haupte verblieben. Es könnten aber auch ([Hieroglyphe]) statt ihrer sehr grosse Uräusschlangen von der Stirn ([Hieroglyphen] *'im ḥ't*) seines Vaters Tum für sie eintreten oder auch seine beiden Augen. Daraus ergibt sich die Gleichung: Die Doppelfeder auf dem Kopfe des Min [Hieroglyphe] = [Hieroglyphen] Isis und Nephthys in Vogelgestalt = [Hieroglyphen] die beiden Uräusschlangen vom Haupte des Tum = [Hieroglyphen] die beiden Augen scil. der Gottheit, und gewöhnlich des Osiris. Wird Osiris angerufen:[3]) [Hieroglyphen], was Renouf zutreffend übersetzt: „Thou of the pair of eyes", so wird er als Gott mit dem göttlichen Augenpaare bezeichnet, weil Isis und Nephthys für seine Augen angesehen werden. In dieser Auffassung (Augen des Osiris) begegnen uns Isis und Nephthys in verschiedener Form unzählige Male auf Stelen, Särgen und anderen Denkmälern. Sehr häufig werden sie als [Hieroglyphen] einander gegenübergestellt. Oft steht zwischen beiden ○, der Ring, der den Kreislauf von Sonne und Sternen und die regelmässige Wiederkehr der Nilschwelle bezeichnet. Unter ihnen steht auch häufig [Hieroglyphe] das Wasser oder ▽ oder beide, und zwar mit der Bedeutung des „Wassers der Erneuerung" d. i., wie wir schon sahen, Osiris. [Hieroglyphen] ist also von gleicher Bedeutung wie die Darstellung des Osiris, der zwischen Isis und Nephthys steht, die ihn mit den ausgestreckten Händen umfangen.[4]) Das Gleiche gilt von [Hieroglyphen] und anderen von Renouf gleichfalls mitgetheilten Symbolen.[5])

Der nämliche Gelehrte, der Isis und Nephthys zuerst für Dämmerungsgöttinnen erklärte, zeigt nun, dass sie auch das Licht darstellten, das von der Sonne bei ihrer Fahrt über die Ober- und Unterwelt nach rechts und links, bei der Tagesbahn von Ost nach West nach Süden und Norden hingestrahlt wurde. Dabei wird es als von den Augen des Sonnengottes (hier Osiris) ausgehend gedacht, und diese Augen sind Isis und Nephthys. So versteht sich auch leicht der Satz: [Hieroglyphen] *sḥḏ nf tı m ntrtï-f* „er erleuchtet die Erde

---

[1]) [Hieroglyphen] *šwti-f m ḏdḏ-f* „seine Doppelfeder auf seinem Haupte".

[2]) Es muss bei der Uebersetzung „Falken" bleiben, obgleich auch für „Krähen" einiges spricht.

[3]) Renouf, B. o. th. d. S. 225. Variante zu Todtenb. ed. Naville c. 125, 5, Taf. CXXXIII. [Hieroglyphen].

[4]) Pap. des British Mus. Nr. 9901 und Leyden Nr. 11. Renouf, B. o. th. d. Taf. XXXIII links unten.

[5]) Renouf l. l. S. 226.

mit seinen beiden Augengöttinnen", d. s. Isis und Nephthys. Beide wirken stets zusammen und sind nicht einzeln wie die Augen der Himmelsgöttin Nut etc. als Sonne und Mond anzusehen. Vergegenwärtigt man sich die Bahn der Sonne, für die Osiris hier eintritt, von Ost nach West, so ist es natürlich, dass ihr rechtes Auge (Isis) nach Süden, ihr linkes (Nephthys) nach Norden schaut, und man wird verstehen, warum Isis bis in späte Zeit „das Auge der Südseite", Nephthys „das Auge der Nordseite" genannt wird. Nach der Auffassung, die das rechte Auge des Himmels oder später des Lichtgottes die Sonne, das linke den Mond sein lässt, schliesst sich jenes, wenn dieses sich öffnet, nach der anderen aber müssen beide sich zuthun, sobald der Sonnengott den Oberweltlichen sein Licht entzieht, — wie es denn auch heisst: *'ḫnī 'iruï m m'šr* „es schliessen sich beide Augen am Abend".[1]) Diese Auffassung von Göttinnen als Augen des Sonnengottes meinen wir auch in verwandter Anschauungsweise in der phönizischen Religion wiedergefunden zu haben; denn die Tanith wird in ihr zwar nicht als „Augen", aber doch als Angesicht des Ba'al bezeichnet.[2]) Von ihr, die der sidonischen Astarte entspricht, heisst es auf Votivtafeln, die der karthagischen Göttin und dem Ba'al zugleich gewidmet sind, „der Herrin Tanith, פנבעל dem Angesichte des Ba'al". Dieser Beiname der phönizischen Göttin leitet sich doch wohl von der nämlichen Grundanschauung her, die in gewissen ägyptischen Göttinnen das Auge (Gesicht) des Sonnengottes erkannte.

Es sei hier zur Verdeutlichung des Gesagten noch der Edfuer Darstellung des Harmachis gedacht, die den Gott sitzend und mit dem nebenstehenden Januskopfe zeigt, über dem das Auge schwebt. Die Beischrift lautet: *m ḥr nw drtï* „mit dem Antlitz der beiden Falken", d. s. die Falken oder Augengöttinnen Isis und Nephthys. Das Ganze besagt: „Das Auge des Harmachis, das mit dem Gesicht (auch dem Sehorgan) der Augengöttinnen Isis und Nephthys nach rechts und links, Süden oder Norden schauend, die Erde erleuchtet". Es sei noch bemerkt, dass auch die beiden Zwillingsgöttinnen Sonnenaugen *wḏɜ-t* genannt werden.

Ursprünglich wurden also Sonne und Mond anschaulich und zutreffend als Augen der Himmelsgöttin Nwt betrachtet. Dann schreibt man die göttlichen Augen unter dem Namen der Wḏɜ-t-Augen den verschiedenen Formen der Lichtgötter, und zwar erstens als Sonne und Mond und zweitens — vom ersten Beginne des neuen Reichs an, als der Süd- und Nordseite der Erde Licht spendende Augen — dem Sonnengotte, und nur diesem, zu. Sie erhellen seine Bahn durch die Ober- und Unterwelt. Bei der Fahrt durch diese gehören sie unter dem Namen der Isis und Nephthys dem Osiris, dem Beherrscher des Jenseits, bei der Fahrt durch jene der an den Himmel der Oberwelt versetzten Seele desselben Osiris, d. i. dem Rʿ an, der „Seele des Osiris" genannt wird. Daher auch die Bezeichnung der göttlichen Zwillingsschwestern als „Augen des Osiris".

[1]) Brugsch, Wörterb. Suppl. S. 280.
[2]) K. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Halle 1868, S. 142.

3. Die Ausflüsse aus den Augen und aus dem Körper der Lichtgötter.

Aus den Augen nicht nur des Horus, sondern auch aus denen der anderen am Ende des vorigen Abschnittes genannten Götter fliesst alles, was es hienieden an edlen, werthvollen, guten und an besonders nützlichen Dingen gibt. Ihnen sollen sogar die Elemente entstammen und schon in den alten Pyramidentexten wird des Lebenssaftes gedacht, der von Osiris ausfliesst. Die meisten kostbaren Naturproducte, die aus ihnen verfertigten Gegenstände, kurz alles, was man, um dem Geruchssinn oder Gaumen zu schmeicheln, oder um es für Heilungszwecke zu verwenden, besass (unter den Mineralien besonders Edelsteine und medizinisch Verwendbares), wird von dem Auge der Gottheit, gewöhnlich von dem des Horus hergeleitet. Ihm dachte man sich Substanzen wie Honig, Weihrauch und Myrrhen entflossen, aber auch die wirksamsten Medicamente und Salben, das nützliche und helle Feuer etc. Endlich aber nannte man diese vortrefflichen Dinge nicht mehr nur noch correcter Weise „Ergüsse aus den Götteraugen", sondern nach der Stätte ihrer Herkunft schlechtweg „Horusaugen".

Diese Erklärung der Provenienz der köstlichsten Naturerzeugnisse und ihre Benennung stammt schon aus uralter Zeit. So heisst es vielleicht von einer mannartigen Substanz [1] „es tropft das Horusauge auf die Zweige des dnw-Baumes oder Strauches (kaum „Oelbaum")". In der Pyramide des Nfrkɜrʿ wird das Oel bezeichnet als [2] „Oel, das hervorgeht aus dem Auge des Horus". Duftende Spezereien werden überhaupt in den nämlichen Inschriften „Horusauge" genannt. In derselben Pyramide heisst es: [3] „Ich bringe dir das Horusauge (kostbare Spezereien), dass es sich ausbreite als Duft", oder: [4] „Ich bringe dir dar das Horusauge (die kostbare Spezerei) und führe es dir an dein Gesicht".

Wir werden auch sehen, dass schon in der Pyramidenzeit nicht nur Ausflüsse aus dem Horusauge, sondern auch aus anderen Körpertheilen verschiedener Götter als köstliche Gaben der Himmlischen angesehen werden. Auch das Feuer kommt schon in diesen ältesten Texten als Horusauge vor. In der Tt'i-Pyramide wird z. B. gesagt: [5] „das Feuer seines Auges" solle kreisen zur Seite des St.

In den Schriften aus dem neuen Reiche und aus der Ptolemäerzeit finden sich Beispiele für das Gesagte in grosser Fülle.

Sehr bezeichnend heisst es in einer Beschwörung des Papyr. Ebers: [6] 18)

[1] Pyr. d. Wn'is 201.
[2] Pyr. d. Neferkerʿ 483.
[3] Oder l. l. 70. „Nimm den Duft des Horusauges zu dir" etc.
[4] l. l. 369.
[5] Pyr. d. Tt'i 249, Grundtext von Wn'is 436.
[6] Pap. Ebers 60, 17—19.

19) „komm, o komm Grünspansalbe, komm grüne, komm Ausfluss aus dem Auge des Horus, kommt ihr Ergüsse aus dem Auge des Tum, kommt ihr Stoffe, die ihr hervorgeht aus Osiris“.

Lehrreich ist das Ritual des Amonscultus, das die Formeln enthält, deren sich der Ober- und Du jour-Priester bei den verschiedenen vorgeschriebenen Handlungen bediente. Einzelnes aus diesen Formeln findet sich schon in den Pyramidentexten. Viel auf den Cult des Amon, der in der Pyramidenzeit noch nicht bestand, und daneben auch auf den des Osiriskreises, des Rʿ und Ptaḥ Bezügliches wurde später im Heiligtume Sety's I zu Abydos 19. Dyn. benutzt und in die Wände des Tempels gegraben. Es ist in der Mariette'schen Publication der Inschriften dieses Bauwerks zu finden.[1]) Vollständiger blieb das Ritualbuch in dem hieratischen Berliner Papyrus 3055 erhalten, der aus der zweiten Hälfte der 20. Dyn. zu stammen und bis in die 22. benutzt worden zu sein scheint.[2]) Schon oben wurde seiner gedacht. Hier verdient er besonderer Erwähnung, weil er zur vollen Erkenntnis der Bedeutung der Götteraugen führte. O. v. Lemm war der erste, der ihn benutzte. In seiner werthvollen Dissertation[3]) behandelte er besonders die Ueberschriften der Kapitel und bewies schon im Anschluss an das erste, dass auch das Feuer zu den Horusaugen gezählt wurde. Nach der Ueberschrift: „Anfang der Kapitel von den göttlichen Dingen (Ceremonien), die verrichtet werden für den Tempel des Amon Rʿ, Königs der Götter, im Verlauf jeden Tages von Seiten des d. i. des „du jour“ habenden Oberpriesters“, folgt das Kapitel, das uns mit der ersten Beschäftigung bekannt macht, die dem Diener der Gottheit zu verrichten oblag. Die Ueberschrift lautet: „Kapitel vom Feuer erzeugen“,[4]) und Zeile 2 führt dann fort: „komm, komm in Frieden, du glänzendes Auge des Horus. Mögest du heil sein und wachsen in Frieden.

[1]) Mariette, Abydos, description des fouilles executées sur l'emplacement de cette ville. Paris 1869, Tome I, p. 34—38, 58—62. Auch im Grabe Sety's I in Schiaparelli's Libro dei funerali, Turin 1881, begegnen uns verschiedene Stellen.

[2]) Hieratische Papyrus aus dem k. Museum zu Berlin. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Erstes und zweites Heft, Pap. 3055. Ritual für den Cultus des Amon. Leipzig, Hinrichs 1896.

[3]) O. v. Lemm, Das Ritualbuch des Ammondienstes. Ein Beitrag zur Geschichte der Cultusformen im alten Aegypten. Leipzig, Hinrichs 1882.

[4]) *sḫ* kann auch mit „schlagen“ übersetzt werden; doch tritt dafür auch *ʿir* „machen, bewerkstelligen, hervorbringen“ ein, und es drückt keine derbe Handlung aus wie das Schlagen des Funkens aus dem Stein oder das Prügeln, sondern steht gewöhnlich für das Spielen eines musikalischen Instrumentes oder für den Gebrauch der Ruder. Wie im Deutschen scheint auch im Aegyptischen der Begriff des Spielens auf die Hin- und Herbewegung zurückzugehen (Spiel der Wellen, des Wassers, der Geige und des Claviers neben Lautenschlag und Trompetenblasen). Das *sḫ* des Feuers kann darum auch sehr wohl auf Feuer bohren deuten; dies aber scheint, wie auch von Flinders Petrie entdeckte Instrumente zeigen (Flinders Petrie, Illahun, Kahun und Gurob 1889—90, Taf. VII, 22—27), die gewöhnliche Art der Feuererzeugung in Aegypten gewesen zu sein. Uebersetzen wir *sḫ* mit „schlagen“, würden wir uns den Priester mit Stein und Stahl in der Hand zu denken haben, während wir es vorziehen, ihn uns Feuer bohrend vorzustellen.

Leuchten soll es wie der Gott Rʿ an beiden Horizonten (im Morgen- und Abendroth)". Dies leuchtende Horusauge ist natürlich das Feuer [hieroglyphs] *st*, das der lustrierende Priester du jour entzündete. Mit Sicherheit geht dies durch die Stelle des bilinguen Papyrus Rhind hervor, in der es heisst: [hieroglyphs][1] „der Wind, das Wiederbelebende (d. i. das Wasser) und das Horusauge". Dies muss hier unbedingt „das Feuer" bedeuten, weil es neben den beiden anderen Elementen Luft und Wasser genannt wird und der parallele demotische Text hat: der Wind, das Wasser und das Feuer. Es deckt sich hier also *wḥm ʿnḫ* „das Wiederbelebende" mit Wasser und [hieroglyphs] „das Auge des Horus" oder Horusauge mit Feuer. So wird denn das Element des Feuers sicher zu den Horusaugen gezählt, und das Gleiche gilt von dem des Wassers.

Aber nicht sie allein, auch gewisse Krüge, in denen man beim Cultus gebrauchtes Wasser aufbewahrte, wurden Horusaugen genannt. Die beiden vornehmsten der Gefässe, die im Amonsritual erwähnt werden, sind der rothe Krug [hieroglyphs] *dšr* und der schwarze Krug [hieroglyphs] *nmst*. Der *dšr* (rothe) Krug wird nun gewiss zu den Horusaugen gezählt; denn es heisst auf der Rückseite unseres Papyrus: [hieroglyphs][2] „gespendet wird dir das Wasser, welches das Horusauge enthält". Das ist der dšr-Krug, wie der folgende Satz aus dem Grabe Sety's I ausser Zweifel stellt: [hieroglyphs][3] „gespendet wird dir das Wasser, das die beiden Horusaugen enthalten, die dšr-Krüge". Von Lemm fasst *dšrti* richtig als Apposition. Ein „*pw*" hinter ihm wäre noch feiner gewesen.

Zu den Horusaugen gehört natürlich auch der Inhalt fein gearbeiteter Krüge, flüssige oder halbflüssige, dem Gaumen zusagende oder als Heilmittel verwendbare Naturproducte und besonders auch der Honig. Von ihm heisst es: [hieroglyphs][4] „dargereicht wird der Honig, das süsse Horusauge, der Ausfluss aus dem Auge des Rʿ". Obgleich der Honig dem Auge des Rʿ entfliesst, wird er Horusauge genannt, und so ergeht es vielen anderen Substanzen, die als Ausfluss der Gottheit weder mit dem Auge noch mit der Person des Horus etwas zu thun haben. Das Wort „Horusauge" war eben die stereotype Bezeichnung für jedes dem Menschen angenehme und nützliche Geschenk der Natur. Recht gut würde es unserem „Gottesgabe" entsprechen. Freilich wurden auch aus Naturproducten hergestellte feine Fabricate von

---

[1] H. Brugsch, Henry Rhind's Zwei bilingue Papyri, hieratisch und demotisch. Leipzig, Hinrichs 1865, I, Taf. IX. 3—4.

[2] Hierat. Papyrus aus dem k. Museum zu Berlin, Heft 2. Pap. 3055 (Rückseite), Taf. XXVII, Z. 5.

[3] Schiaparelli, Libro dei funerali. Tavole, Tav. LXVII, col. 13; Tav. LXVIII, col. 8. Bei v. Lemm Taf. 57 und 58 statt 67 und 68.

[4] Hierat. Pap. aus dem k. Museum zu Berlin. Pap. 3055, VII, 3 und 4.

Menschenhand „Horusaugen“ genannt. Köstliche Salben, die so heissen, kommen nicht selten vor. Dass der Flachs, der ja auch, nachdem man ihn zum Verspinnen zubereitete, ein Naturproduct bleibt, zu den Horusaugen zählte, ist weniger auffallend, als dass man auch feine aus ihm verfertigte Gewebe so benannte. In der Pyramide des Ppy heisst es z. B. schon: [1] „möge er (Ppy) schiffen in ihr (der Barke) mit dieser Binde von grünem Zeug und von rothem Zeug, gewoben aus dem Horusauge, um einzuwickeln jenen Finger dort des Osiris“ [2]) (als er krank war).

Aus dem zubereiteten Naturproducte des Flachses verfertigte feine Gewebe heissen etc. *'ir-t nt Ḥr ḥd-t* „weisses Horusauge“ (wechselnd mit *mnḫ-t ḥd-t*), was mit dem Determinativzeichen und „weisse feine Leinwand“ bedeutet.

Nicht nur aus den Sehorganen, sondern auch aus einzelnen Gliedmassen der Gottheit sollen jene werthvollen Substanzen stammen. Wie am häufigsten der des Horus und Rʿ, so gibt ihnen auch der Körper oder ein Körpertheil des Osiris, des Tum und anderer Götter und Göttinnen den Ursprung. Sie treten mit dem gebenedeiten Nass zu Tage, das den Unsterblichen als Thränen, Blut und Schweiss, ja auch als Schleim und Speichel entrinnt. Plutarch muss dergleichen zu Ohren gekommen sein,[3]) da er mittheilt, nicht allein den Nil, sondern alles Feuchte hätten die Aegypter schechthin „einen Ausfluss des Osiris“ genannt.

Dass dem Auge der Isis das Ueberschwemmungswasser entrinnt, ist eine mythologische Anschauung, die sich bis auf den heutigen Tag erhielt. Im Alterthum sollte eine Thräne aus dem Auge der Isis den Nil zum Steigen bringen,[4]) und heute noch wird die Nacht des elften Baûneh, in der der Nil zu steigen beginnt, „die Nacht des Tropfens“ genannt. Den Thränen, die den beiden göttlichen Schwestern Isis und Nephthys entrinnen, wird überhaupt belebende Kraft zugeschrieben, und diese beiden Göttinnen weinen viel; denn sie sind die Klageweiber an der Leiche ihres Bruders und Geliebten Osiris. Auf dem Wiener Sarkophag des *Nsšwtfnwt*[5]) zeigt eine Darstellung vier Schattengenien, hinter denen Isis und Nephthys stehen, die sich entweder, wie von Bergmann meint, mit Ruthen die Stirn schlagen, oder sich das Haar an einer Strähne raufen. Durch die Thränen dieser Göttinnen nun und die ihnen innewohnende belebende Kraft erhalten die Verstorbenen den Lauf des Blutes, die Fähigkeit, Athem zu holen, und dadurch das Leben zurück. So verleihen die Thränen der Isis (und ihrer Schwester Nephthys) nicht nur der

[1]) Pyr. des Ppy I, 412—13 = Pyr. des Merenrʿ 591.

[2]) Für bei Ppy I liest A. Erman richtig . Zeitschr. f. äg. Spr. etc. 1893, S. 78.

[3]) Plutarch, Isis und Osiris ed. Parthey c. 36.

[4]) Im Pap. magique Harris ed. Chabas VII, 10 heisst es von der Isis. „ihre Thräne fiel ins Wasser“.

[5]) v. Bergmann, Der Steinsarg des Nesschutafnut. Recueil VI, p. 146.

Natur Aegyptens in der Zeit des kleinen Nils und der Dürre neue Lebenskraft, sondern auch den regungslosen Körpern der Verstorbenen. Dies geht aus dem Texte hervor, der die erwähnte Sarkophaginschrift begleitet; denn es heisst dort Z. 7 fgd. des Textes: Die beiden Göttinnen ziehen ihre Scheitellocken (oder schlagen ihre Schläfen)[1] „es fällt (ergiesst sich) das Nass, das in den Augen dieser Göttinnen ist, in die Körper[2]) als Blut und die Unterweltlichen athmen dadurch."[3])

Das häufige *pr m ḥ' ntr* „das, was aus den göttlichen Gliedern hervorgeht", kann kaum anders als „der Schweiss der Gottheit" aufgefasst werden. Schon in der Pyramidenzeit heisst es: [4]) „komm, Theil des R', komm, Substanz, komm heraus aus dem Schenkel des Horus" oder: *'iśš pr m r3 Ḥr*[5]) „Speichel, hervorgehend aus dem Munde des Horus", dem parallel gegenübersteht: *'isd pr m r3 st*[6]) „Auswurf, Schleim, komm heraus aus dem Munde des St", der damals noch nicht der böse Set-Typhon der späteren Zeit war. Hierbei möchten wir bemerken, wie weit die ägyptische Religion von dem Dualismus der altpersischen entfernt war. Denn während in der Zend-Avesta die Gebilde des bösen Princips so ausführlich aufgezählt werden wie die des guten, wird in Aegypten nur vorübergehend und später Schädliches genannt, das der Gottheit entstammt. Das scheinbar Uebele wurde ursprünglich nur als Disharmonie gedacht, die sich im harmonischen Weltganzen in Harmonie aufzulösen bestimmt war. Spezereien, die „Horusaugen" genannt werden, gehen wie aus den göttlichen Gliedern *ḥ' ntr* auch aus „dem Rücken dieses Horus" *pst n Ḥr pn*[7]) und sogar auch aus seinem heiligen Herzen hervor *pr m 'ib ntr.*[8]) Die nämliche Inschrift des Tempels von Edfu macht uns mit einer Anzahl von Weihraucharten bekannt, die im Tempellaboratorium zur Bereitung von Räucherungssubstanzen für den Cultus verwandt werden sollen, die Horus-

1)

2) „Körper, Glieder". v. Bergmann l. l. S. 148, Anm. 3, nach Naville.

3) Eigentlich *'im sn* „durch sie" und von den Göttinnen gesagt. Das plurale lässt sich aber doch vielleicht auf den Collectivbegriff „Wasser" oder „Nass" beziehen.

4) Pyr. des Wn'is 486.

5) u. 6) Pyr. des Ppy I, 125.

7) J. Dümichen, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler, Abtheil. II. (Recueil de monuments égyptiens, H. Brugsch et J. Dümichen, partie IV, Taf. LXXXVI, Z. 10.)

8) l. l. Z. 10.

augen genannt werden und von denen wir erfahren, welchem Theile des Gottes sie den Ursprung verdanken. Eine Art [1] *ḫpr m 'ir-t Wś'ir* „entsteht aus dem Auge des Osiris“, eine andere rothe geht hervor aus dem *'ir-t 'ib*[2]) „linken Auge“, eine dritte *pr m 'ir-t*[3]) *Rʿ* „geht hervor aus dem Auge des Rʿ“, eine vierte *pr m ḳs' nw ḫ' ntr*[4]) „tritt heraus aus den Knochen des göttlichen Körpers“, eine fünfte *m ḥḏ 'ir-t*[5]) „aus dem Weissen des Auges“, d. i. aus dem Augapfel im Gegensatz zur schwarzen Pupille. Eine andere dunkle Art, die die ganz schwarze genannt wird *rn-f km nḥt*, „deren Name sehr schwarze ist“, *dfd pw 'ir-t St*[6]) ist „eine Pupillenausträufelung des Set“.

Die Summe dieser Anschauungen wird in einem von S. Birch zuerst behandelten Papyrus des British Museum[7]) am besten zusammengefasst.

S. 2 des Papyrus heisst es Z. 1 fgde.: „Wenn Horus weint, so entstehen aus dem Nass, das seinen Augen entfliesst, Pflanzen, die angenehmen Duft spenden. Wenn *Bı bı*[8]) Blut aus seiner Nase fallen lässt, so erwachsen daraus Pflanzen, die sich in Cedern (?) verwandeln, die die Flüssigkeit *Sfi*[9]) hervorbringen. — Wenn Schu und Tefnut sehr weinen und das Wasser aus ihren Augen fällt, so verwandelt es sich in Pflanzen, die das Weihrauchharz spenden. Z. 5. Wenn die Sonne zum zweiten male weint und Flüssigkeit

1) l. l. Z. 2.

2) l. l. Z. 2.

3) l. l. Z. 3 und 7.

4) l. l. Z. 4 und 12.

5) l. l. Z. 5.

6) l. l. 13. Seth, Typhon.

7) Pap. des British Museum N. 825. S. Birch, Revue archéologique 1863, S. 119 fgd. Sur un Papyrus magique.

8) Nach S. Birch l. l. S. 123 Typhon. Dies ist richtig. Plutarch nennt den Typhon an zwei Stellen (Is. und Os. c. 49 u. 62) *Βέβων* und Hellanicus beim Athenaeus 15, 680a *τὸν Βάβυν, ὅ ἐστι Τύφων*. Pleyte fand ihn zuerst im Todtenbuche als *B'ib'i* wieder; Turiner Todtenb. 93, 2. Er wird auch *bı bı* genannt. Im Todtenbuch 125, 36 will der Verstorbene von ihm befreit werden. 63, 2 ist er der „ewige Verschlinger“ mit dem Kopfe des Hundes und der Haut der Menschen. Er wird auch als Erstgeborener des Osiris bezeichnet.

9) S. Birch l. l. S. 123 hält *sfi* entweder für Terpentin oder für Cederöl, das *κέδριον*, das für die Balsamierung benutzt wurde. ist eins der 9 heiligen Oele, die oft unter den Todtenopfern genannt werden. Im Pap. Eb. wird es als Medicament vorgeschlagen. 11, 14, 22, 23, 26, 49 etc. Hier kann *sfi* kaum etwas anderes als Cedernöl bedeuten. Brugsch, Wörterb. Suppl. S. 1017 erwähnt *sft* auch als „heilige Salbe“. Seine anderen Erklärungen Schmalz (arab. Zibde, zerlassene Butter) und hebr. חֶמְאָה kommen hier nicht in Betracht. Ueber den gemeinten Baum handelten wir in unserer Schrift: Pap. Ebers. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten. Abhandlungen der Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig. Bd. XI, S. Hirzel 1889, S. 240 oder 108 fgd.

aus ihrem Auge fallen lässt, so verwandelt sie sich in Bienen, die arbeiten. Sie arbeiten Z. 6 in den Blumen jeder Gattung und bringen statt des Wassers Honig und Wachs hervor. Z. 7. Wenn die Sonne schwach wird, lässt sie den Schweiss von ihrem Leibe fallen, und er verwandelt sich in eine Flüssigkeit.

S. 3 Z. 1 . . . viel. Er blutet, und das Blut verwandelt sich in Salz, (die Aerzte aber) wählen sie als Heilmittel, die der Sonne entstammen und die sie den göttlichen Gliedmassen zuschreiben (geben). Wenn die Sonne schwach ist und schwitzt, so fällt Wasser (Thau) aus ihrem Munde auf die Erde und verwandelt sich in Papyruspflanzen ṯufi' ϫⲟⲟⲩϥ. Wenn Nephthys sehr schwach ist, fliesst der Schweiss und verwandelt sich in die t'išps oder Aloepflanze.

Diese Producte kommen hervor aus Thränen und Angstschweiss der anderen Götter beim Tode des Osiris. Dies geht auch aus der ersten Seite des Papyrus hervor, die, so weit sie lesbar ist, von Göttern spricht, die die Hand (trauernd) auf das Haupt legen, von einer Vernichtung der Erde, die auch die Gewässer betrifft, von Klagen und Weinen der gesamten Creatur: lebende Menschen und Seelen der Verstorbenen, (Götter) und Göttinnen, ja sogar Thiere. Dieser lebhaften Klage gedenkt auch Plutarch,[1]) indem er die Nachricht vom Tode des Osiris zuerst zu den Panen und Satyrn in der Gegend von Chemmis kommen lässt. Diese verbreiteten die herzerschütternde Kunde, und es sollte deswegen das Volk plötzliche Schrecken und Verwirrungen (ταραχὰς καὶ πτοήσεις) „panische“ nennen.

Das Schwachwerden des Sonnengottes Rʿ wiederholt sich jeden Tag. Wir wissen schon, dass er als Kind seine Bahn beginnt. In der dritten Stunde wird er zum Jüngling, am Mittag zum bärtigen Manne, am Abend geht er als müder Greis unter. Dann fällt Schweiss von seiner Stirn. Das ist der in Aegypten so reichliche Nachtthau, der auch der Horizontgöttin Nephthys zugeschrieben wird.

In den zwölf Kreisen, die Verwandlungen des Tagesgestirns von Stunde zu Stunde darstellen, wird der Sonnengott bald als widderköpfiger Chnum (Ḫnm), bald als Tum dargestellt, wie er gebeugt am Stabe einhergeht und ihm der Schweiss in vollen runden Tropfen von der Stirn rinnt. Jeder Tag bringt eine neue, nach dem Tode zu frischem Leben geborene Sonne. Amon Rʿ wird in die Nekropole von Theben getragen, um dort seinen verstorbenen Eltern eine Libation darzubringen.[2]) Sein Vater ist Osiris und darum seine Mutter Isis.

Osiris ist der Gott im Todtenreiche, die Seele des Rʿ, das Licht in der Nacht etc. Aus ihm entsteht das Tageslicht wie das Sprossen und Grünen aus den im Dunkel verborgenen Keimen. Wie der Gott, der an jedem Abend stirbt und zum Osiris wird, dann als Kind erscheint und heranwächst, wissen wir. Als Amon waltet er auf dem Herrscherthrone als Spender des vollen Tageslichtes, um am Abend Reich und Leben zu verlieren. So hat denn der Amon eines gewissen Tages so viele Ahnen zu beklagen, als Sonnen vor ihm untergingen und starben. Die Klage der Götter hört darum so wenig auf wie der Begrüssungs- und Siegesjubel, der sich an jedem Morgen wiederholt.

[1]) Plutarch, Is. u. Os. ed. Parthey c. 14.

[2]) Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, Paris 1875, p. 76. Boulaq Papyrus III. 3, Z. 22 u. 23.

Auch dem alten, kranken, zahnlos gewordenen Sonnengotte fliesst Schleim aus dem Munde, und aus ihm entstehen gleichfalls werthvolle Naturproducte. In der Mythe von der klugen Göttin Isis,[1] die dem R' seinen wahren Namen ablistet, heisst es von diesem,[2] als er alt geworden sei, habe sein Mund getropft, der Speichel sei ihm auf die Erde geronnen und was er ausgeiferte, sei zu Boden gefallen. In diesem Falle bildete Isis daraus eine heilige Schlange, sonst konnten auch aus dem göttlichen Nass allerlei gute Dinge entstehen.

Ganz anders ist es zu fassen, wenn es heisst, die Götter kämen aus dem Munde des Sonnengottes, die Menschen aus seinen Augen. Schon in der Pyramide des Ppy I heisst es: [3]) „du trittst heraus an den Himmel als Horus auf der Vulva? des Himmels in dieser deiner Gestalt, die herauskommt aus dem Munde des R'"; zu Edfu aber, wo die Priester in der Ptolemäerzeit die mythologischen Vorstellungen vielfach ungezwungen zur Aussprache bringen, sehen wir den Horus dieser Stadt in Gestalt eines Kindes mit dem Sonnendiscus auf dem Haupte über der Lotusblume, der es entstieg, und daneben eine Inschrift, welche lautet: [4]) „er öffnet seine Augen und macht hell die Welt, indem er die Nacht vom Tage sondert. Es kommen die Götter aus seinem Munde hervor, und die Menschen aus seinen Augen." In der Zeit zwischen diesen beiden Inschriften werden auf dem Sarkophag Sety's I (XIX. Dyn.) die Menschen angeredet: ; dies aber wechselt mit und wir übersetzen darum: „ihr seid die Thränen des Glanzauges, d. h. ihr kommt aus dem Auge der Gottheit".

Beim zweiten Weinen der Gottheit sahen wir aus der Flüssigkeit, die der Sonne, dem rechten Auge der Gottheit, entfliesst, nützliche Thiere (Bienen) entstehen; die ersten Thränen aber, die es vergoss, gaben dem Menschen das Leben. Sie werden also als Kinder des Schmerzes der Gottheit angesehen. Wie Schopenhauer den Schmerz in das Leben unseres Geschlechtes in Folge der Schuld kommen lässt, die er in der Zeugung sieht, so erklären ihn die Aegypter, indem sie das eigene Geschlecht aus den Zeugen des Wehs, d. i. aus den Thränen eines Höheren, der Gottheit, entstanden denken.

Was die Götter anbetrifft, so gehen sie, wie man schon in der Pyramidenzeit annahm, aus dem Munde des Lichtgottes hervor. Dies ist leicht verständlich; denn während des gesamten Lebens des ägyptischen Volkes wird dem Worte schöpferische Kraft zugeschrieben. Indem den Dingen ihr Name zuertheilt wird, treten sie in die Erscheinung. Der christliche *λόγος* ging, wie bereits angedeutet wurde, aus altägyptischen Anschauungen hervor.

Dennoch liegt dem Ausspruche, es kämen die Götter aus dem Munde des Sonnengottes hervor, auch eine einfachere, mehr materielle Auffassung zu Grunde. Das beweisen Sätze,

---

[1]) Rossi und Pleyte, Tur. Pap. Taf. 131, Z. 12 fgd. Das Ganze gut übersetzt von E. Lefébure, Zeitschr. f. äg. Spr. etc. 1883, S. 27 fgd.

[2]) l. l. Taf. 132, Z. 2—3.

[3]) Pyr. des Ppy I, 75.

[4]) Eigene Copie und R. Lepsius, Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern; Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1856, S. 191, Anm. 1.

wie der aus dem Tempel von Philae [hieroglyphs][1]) „er (der Sonnenball) geht hinein in ihren Mund und beim Morgenroth tritt er hervor aus ihrer Vulva“. Wir sehen aber auch den Scarabäus seinen mit Fruchtkeimen erfüllten Ball (die mit Eiern erfüllte Mistkugel) in die Vulva der Himmelsgöttin wälzen, in deren Leib sich dieser Same ausbildet und endlich aus dem Munde der Gottheit als Sonnenkind zu Tage tritt. Diese Auffassung ist, wie wir schon zeigten, uralt, da sie bereits in der Pyramide des Ppy I, 75 in dem oben (S. 67 = 154) mitgetheilten Satze zum Ausdrucke gelangt; hier aber scheint es doch, als wäre das Hervorgehen des vergöttlichten Königs aus dem Munde des Rʿ gewissermassen als eine Proclamation, als Bestätigung durch den Mund des Rʿ zu betrachten. Dafür spricht auch der Satz aus dem berühmten Hymnus an Amon[2]) (19. Dyn.): [hieroglyphs] „es gingen die Menschen hervor aus seinen Augen und es entstanden die Götter auf seinem Munde“, (*ḏıḏı* „auf“ für *ḥr ḏıḏı*). Die Himmelsgöttin gebiert Horus neu, und als junger Gott, als [hieroglyphs] „Horus an der Spitze der Lichtgeister“ tritt er ins Leben. Jedenfalls scheint schon in der Pyramidenzeit angenommen zu werden, dass der Mund oder das Wort des Rʿ dem Verklärten die neue Gestalt und Stellung verlieh, nachdem sich seine Wiedergeburt durch die Himmelsgöttin vollzogen hatte. Der Same, der den Verstorbenen zur Wiedergeburt führt, geht natürlich von der männlichen Gottheit aus und konnte schon in frühester Zeit in verschiedene Göttinnen geflösst werden. In ihnen bildet er sich zu der göttlichen Persönlichkeit oder zu dem Himmelskörper[3]) heran, als der er bis ans Ende der Tage als Gott fortbestehen soll. Von dem verstorbenen König Wnʾis heisst es in seiner Pyramide, er gehe aus den Schenkeln des Neungötterkreises hervor, (die) Sḫmt aber gehe mit ihm schwanger und der Sothisstern gebäre ihn.[4])

In der Pyramide Ppy's I wird gar dem Rʿ allein die Zeugung, das Empfangen und Gebären des neuen Gottes zugeschrieben. Fasst man Rʿ in dem Sinne, der später von den Neuplatonikern aufgenommen und ausgebildet wurde, so ist Ppy's Seele ein Ausfluss des Weltgeistes, die nach dem Tode des Leibes zu ihm (hier Rʿ) zurückkehrt. Dieser nimmt

---

1) Bénédite, Le temple de Philae; Mémoires de la mission archéologique française du Caire, Bd. XIII, p. 137.

2) Boulaq Papyri ed. Mariette II, Taf. 6, Z. 3.

3) Ueber die Sterne am Himmel, die als Sitz der Seelen von Göttern und darum auch von vergöttlichten Menschen angesehen werden, können wir hier nicht eingehender handeln.

4) Pyramide des Wnʾis Z. 389 [hieroglyphs] „es tritt Wnʾis hervor aus den beiden Schenkeln der Götterneunheit“.

[hieroglyphs] … „im schwangeren Leibe getragen wird Wnʾis von der Göttin Sḫmt“.

[hieroglyphs] „es gebiert den Wnʾis der Stern *spd*“, d. i. der Sothisstern, der als siderische Erscheinungsform der Isis bezeichnet wird. Vor *sb* fehlt freilich *ʾin*.

sie auf in seine Reinheit und gebiert sie gleichsam neu, indem er wiederum einen Theil seines Wesens von sich loslöst und ein neues Lebewesen mit ihm erfüllt. So wird die Stelle

[1]

Es wird ausgespritzt (ejaculiert) Ppy von Rʿ
Es wird ausgetragen (in Schwangerschaft) Ppy von Rʿ
Es wird geboren Ppy von Rʿ

aufzufassen sein. Hier muss freilich auch darauf hingewiesen werden, dass in dieser alten Zeit neben den männlichen Gottheiten weibliche stehen, von denen spätere Tage nichts mehr wissen. Dem Rʿ steht eine Rʿ-t zur Seite, der zugerufen wird: [2] „o Rʿ-t, es ist dieser dein Sohn, der regungslose Osiris".[3]) Dann wird auf die Ceremonie vom Oeffnen des Mundes gewiesen, die uns später so oft und bis ins Einzelne ausgebildet begegnet „geöffnet wird ihm sein Mund von seinem Sohne, der ihn liebt" und „getrennt wurden ihm seine Glieder (zu denen auch die Schenkel gehörten, wie die Determinativa zu *ʿt* zeigen) von den Göttern". Wenn Rʿ-t mit der Auseinanderlegung der Glieder des regungslosen Osiris in Zusammenhang gebracht wird, obgleich hier die Götter diese Handlung verrichten, steht sie an Stelle der Isis (s. unten Anm. 3).

Die Auffassung von der Wiedergeburt des Verstorbenen und von seinem Erstehen als Gott zu einem höheren göttlichen Leben wird von den frühesten Texten an bis zu den spätesten gemäss der gleichen Grundanschauung behandelt; nur wird die Form dieser Wiedergeburten in verschiedener Zeit, an verschiedenen Stätten und nach verschiedenen Lehren in äusserst verschiedenartiger Weise verbildlicht. Wir lernten schon die Versetzung der Seele als Stern an den Himmel aus der allerfrühsten Zeit kennen; doch es ist auch zeitig, sobald sie zum Gebrauch des rechten (magischen) Wortes gelangte, ihr Schicksal, zu einem grossen Gotte zu werden, und zwar nach dem Vorbilde des Osiris.

Von der Wiedergeburt heisst es schon in den Pyramidentexten: [4] „Ein Gott des Todtenreiches wurde geboren, — es ist Wnʿis" oder:

[1]) Pyr. des Ppy I, 575—76.

[2]) Pyr. des Wnʿis 253.

[3]) *nn* ist ruhen und erschöpft, bewegungslos, starr sein. In Verbindung mit Osiris bezeichnet es die regungslose Ruhe der Mumie mit den durch Binden zusammengehaltenen Beinen. Wir deuteten schon oben auf die Mittheilung des Eudoxus in Plutarchs Is. und Os. c. 62, dass die Aegypter von Zeus (Amon) die Mythe erzählten (μυθολογεῖν), die Schenkel wären ihm zusammengewachsen, und er hätte nicht gehen können, bis Isis seine Glieder auseinander geschnitten und getrennt habe.

[4]) Pyr. des Wnʿis 384.

[hieroglyphs][1] „es kommt Wn'is, und ihr seht wie er ein grosser Gott geworden ist". Im ersten Satze ist er wie Osiris zum Beherrscher des Todtenreiches geworden, im zweiten wurde er nach der Apotheose zum Sonnengotte, um wie oder als dieser in der Barke den Himmel zu befahren. Es ist durchaus logisch, wenn man die Seele des verstorbenen (untergegangenen) Rˁ zum Osiris, der auch „die Seele des Rˁ" genannt wird, werden und auch aus ihm den jungen Sonnengott Horus entstehen lässt. Während der Fahrt im Sonnenschiffe gebietet Wn'is den Matrosen; denn er selbst ist nun ein grosser Gott. Mit Jubel empfangen ihn die anderen Himmlischen; denn er ist einer von ihnen geworden, und er ist jedes Gottes voll.

Auch dieser Anschauung gegenüber bewährt sich die Neigung des ägyptischen Volksgeistes, das Einzelne ins Auge zu fassen. Es genügt nicht, zu sagen, der Verstorbene sei ein Gott mit allen Eigenschaften eines solchen geworden; es werden vielmehr, wie wir schon bemerkten, sämtliche Theile seines Körpers aufgezählt und in Beziehung zu einem Gotte gesetzt. Ueber die Listen der Körpertheile in funerären Texten und über die sich an einzelne knüpfenden Mythen wie die vom Auge des Horus, das verpersönlicht an das andere Ufer des Sees von Ḫꜣ gelangt und von Dḥwtī auf seinem Flügel fortgetragen wird (Pyr. d. Tt'i 185 fgd.), denken wir in Abth. II zu handeln.

4. Die Gestirne und die Körpertheile.

Der Himmel wird anthropomorph als ein Weib dargestellt, das sich in langem Gewande mit Sternen reich geschmückt, über die Erde breitet und sich mit Händen und Füssen auf sie stützt.

Auch die Unterwelt besass ihren Himmel, der sie im entgegengesetzten Sinne überwölbte wie Nwt die obere Welt. Er heisst [hieroglyphs], [hieroglyphs] *nn-t* und wurde der „Gegenhimmel" benannt. An ihm wie an dem oberweltlichen Himmelsgewölbe fahren die Gestirne hin und her. Nwt liess sich zu dem Erdgott Gb nieder, der ihr dabei ins Antlitz schaute, und aus dieser Umarmung ging Osiris samt seinen Geschwistern hervor. Šw, ein Lichtgott, der auch die Luft darstellt, hatte das dicht verbundene Paar getrennt und hielt den Himmel mit hochgehobenen Armen über der Erde in der Schwebe [hieroglyph]. Die in Sterne verwandelten Seelen schwingen sich durch das Reich des Šw (die Luft) zu Nwt in die Höhe, und sie nimmt sie dort auf in ihre Arme und auch in die nach ihr benannte Barke, auf der sie als leuchtender Gott an ihrem Leibe in der Richtung hinfahren, die sie ihnen anweist.

Anderer Auffassungen als dieser anthropomorphen, die mit den Körpertheilen in Verbindung stehen, können wir, so bemerkenswerth sie auch sind, hier nicht gedenken. Derjenigen, die sich auf die Licht spendenden Augen verschiedener Gottheiten beziehen, wurde schon gedacht.

Aber auch andere Körpertheile als das Sehorgan begegnen uns bei der Betrachtung der bildlichen Wiedergabe des gestirnten Himmels. An den Decken der Gruft- und Tempel-

[1] l. l. 404—5.

räume wurden mit Vorliebe astronomische Darstellungen angebracht. Die wichtigsten führte Lepsius in der Einleitung zu seiner Chronologie[1]) zusammen und verglich sie mit den Decanlisten bei Hephästion von Theben.[2]) Dadurch ergab sich die Möglichkeit, die Namen der 36 Decane nachzuweisen. 1856 brachte dann Dr. Stobart ein Hyperides-Manuscript in das British Museum, auf dessen Rückseite sich das Horoskop einer Person, deren Namen leider verloren ging, befindet. Da es mehrerer Decane gedachte, trug es, nachdem Goodwin es in die Wissenschaft eingeführt hatte,[3]) das Seine zur Ergänzung der Lepsius'schen Arbeit bei. Für unseren Zweck geht sicher aus ihm hervor, dass in der That besonders wichtige Sternbilder anthropomorph gefasst wurden und dass die einzelnen Sterne, die sie bildeten, den Namen von Körpertheilen der Gesamtfigur trugen. So ist der Decan *Ρεμεναρε* des Stobart'schen Horoskops gleich dem *Ρομβομαρε* des Hephästion, und Goodwin brachte beide Namen richtig mit dem hieroglyphischen *rmnḥrw* oder *rmnḥr* zusammen, was der Oberarm bedeutet. Dieser gehörte aber dem Sternbilde , , , *sꜣḥ*, d. i. dem Orion, an, den im Grabe Sety's I, ausser dem Orion selbst, vier Sterne bilden, die als Körpertheile von ihm zu betrachten sind. Sie heissen: *rmn ḥrw* „der Oberarm“, *rmn ḥr* „der Unterarm“, „der Vorderarm oder die Hand“, wie wir oben zeigten, und *msḏr* „das Ohr“. Auf Aehnliches haben wir zurückzukommen.

Das Sternbild, von dessen Namen nur „*χεντ*“ im Stobart'schen Horoskop erhalten blieb, ist der Decan *χονταρετ* oder *χονταχρη* bei Hephästion und entspricht dem Sternbilde = = *ḫnṭt*, d. i. „die Nase“. Es kommt im Zeichen des Widders und der Wage vor. Dies Sternbild hat einen oberen, mittleren und unteren Stern, anderwärts aber auch deren vier. Wenn wir bei den erwähnten Deckenbildern verweilen, nehmen die aus den Grüften zweier Ramses aus der 20. Dyn.[4]) unsere Aufmerksamkeit am schärfsten in Anspruch.

Sie scheinen einzelne Abschnitte oder Constellationen des gestirnten Firmaments zu zeigen.[5]) Stark ins Auge fällt bei ihnen eine mit untergeschlagenen Beinen hockende Männergestalt, die (in ungewöhnlicher Darstellungsweise) dem Beschauer das volle Gesicht und den Oberkörper en face zukehrt. So sind denn beide Augen, beide Ohren und Arme vollständig zu sehen, und über diese Figur spannt sich ein Netz von sieben Strichen, deren

---

[1]) Lepsius, Chronologie d. Aegypter, Berl. 1849, S. 68 u. 69. Gruft Sety's I, Grabtempel Ramses' II (Ramesseum), Grab Ramses' IV, Sarkophag aus der Zeit Nectanebus' I, Rundbild in Dendera. Die Edfuer Darstellung wurde nicht mit verglichen. Auf seinen Listen S. 68 u. 69 hätten je 3 und 3 den Monaten zugewiesen werden sollen.

[2]) Salmasius, De annis climactericis, Leyden 1648, p. 610 sq.

[3]) Goodwin, Sur un horoscope grec, contenant les noms de plusieurs Decans; Chabas, Mélanges égyptologiques II, Paris 1862, p. 294 fgd.

[4]) Lepsius, Denkm. III, 137 (Sety I) sowie 227—228 (20. Dyn.).

[5]) Der berühmte Thierkreis von Dendera stammt aus später Zeit und beruht auf griechischen Anschauungen, die in hellenistischer Zeit am Nil Aufnahme fanden. Unter den Hieroglyphen für die einzelnen Zeichen des Thierkreises, die aus älterer Zeit stammen, finden sich keine Namen von Körpertheilen.

mittlerer ihr genau die Mitte des Scheitels kreuzt und, indem er durch die Länge des Nasenbeins, durch Mund, Bart etc. nach unten hin fortläuft, die Figur (den „Himmelsmann“) senkrecht in zwei Theile zerlegt. Sterne, die von diesen Strichen senkrecht geschnitten werden, stehen zu den Körpertheilen des Himmelsmannes in Beziehung. Ihr Verhältnis zu ihm fand verschiedene Erklärungen,[1] bis Schack von Schackenburg[2] jüngst die wahre Bedeutung dieser Figur, des erwähnten Netzes von Strichen und der Sternlisten, die sie begleiten, neu und, wie wir glauben, richtig erfasste. Auf die früheren Erklärungen einzugehen, ist hier nicht der Platz.

Nach dem genannten Gelehrten hat man in dem die Stundentafeln begleitenden Bilde ein Instrument zu erkennen, mit dessen Hilfe man den Meridiandurchgang eines Sternes bestimmen und in der Nacht die Stunden und Viertelstunden nicht viel ungenauer wie bei der Sonnenuhr direct vom Himmel ablesen konnte. Die Zeichnung, die er von diesem Instrumente gibt,[3] wird jedem einleuchten, der die Methode der ägyptischen Perspective kennt, die L. Borchardt klarlegte.[4])

Die zu dem Instrumente gehörende Figur (der Himmelsmann) erleichterte und popularisierte gleichsam die Beobachtung, die mit Hilfe eines Rahmens vorgenommen wurde, der mit sieben straff angezogenen parallelen Fäden (die oben erwähnten Linien) bespannt war. Die Mittellinie, die die Figur vom Scheitel aus senkrecht durchkreuzte, hiess [Hieroglyphen] *r ʿḳ ỉb* „nach der Mitte des Herzens hin“, d. i. die die Mitte genau bezeichnende oder schlechtweg die mittlere.

„Schon in der Pyramidenzeit“, sagt von Schack,[5] „waren die Aegypter im Stande die Mittagslinie zu finden. Es war also leicht, die lange Kante (des Instruments) dem Mittelpunkte des Himmelsäquators zuzuwenden. Wenn der Beobachter dann aus seinen Stundentafeln wusste, welcher Stern um die gewünschte Stunde culminierte, dann brauchte er nur den Moment abzuwarten, wo der betreffende Stern zugleich über der Mitte der Figur [Hieroglyphen] und hinter dem Mittelfaden stand. Verschob er dann die Figur allein so, dass der in der nachfolgenden Stunde culminierende Stern ebenfalls von dem Scheitel der Figur aus beobachtet zugleich am inneren Rande des Rahmens sichtbar wurde, so entsprachen die Momente, wo die Sterne hinter die nachfolgenden Fäden traten, den

---

[1]) F. Champollion, Lettres écr. d'Égypte, p. 239, nannte diese Stundentafeln tables des constellations et de leurs influences. Er glaubte, der menschliche Körper sei in sieben Theile zerlegt worden, auf die die Sterne Einfluss geübt hätten. Diese Ansicht wurde aber schon von Lepsius widerlegt; Lepsius, Chronologie der Aegypter, S. 109. In den 12 Stunden der Nacht muss die sechste [Hieroglyphen] *ṯ nfr* statt Träger des Guten oder der gute Träger „Träger der Laute“ übersetzt werden. In der elften Stunde muss es statt [Hieroglyphen] — [Hieroglyphen] heissen. S. auch Lepsius, Königsbuch I, 1858; Gensler, Die theb. Tafeln ständlicher Sternenaufgänge, Leipzig 1872; H. Brugsch, Thesaurus I, S. 185 fgd.

[2]) Schack von Schackenburg, Aegyptologische Studien, Heft II. Die Sternabscissen und die somatischen Relationen, Leipzig 1894.

[3]) Schack von Schackenburg l. l. S. 63, Abb. 1.

[4]) L. Borchardt, Die Darstellung innen verzierter Schalen auf ägypt. Denkmälern. Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1898, S. 1 fgd.

[5]) Schack von Schackenburg l. l. S. 65.

vollen Viertelstunden. Da die Stunden und Viertelstunden einer Nacht gleich lang waren, genügte die einmalige Einstellung der Figur jedenfalls für die ganze Nacht."

Im Text der Stundentafeln sind Beobachtungen des Durchganges verschiedener Sterne durch einen „dem Meridian nahe liegenden grössten Kreis" am Himmel verzeichnet.

Die Beziehungen des gemeinten Sternes zu der Figur, die die Mittellinie *r 'ḳı 'ib* in zwei Theile zerschneidet, wird in folgender Form angegeben. Zu ihrer Rechten steht:

ḥr ḳ'ḥi wnmi „am rechten Arme",

ḥr msḏr wnmi „am rechten Ohre",

ḥr 'ir-t wnmi „am rechten Auge",

und zu ihrer Linken ebenso „am linken" (*'ibi*) *ḳ'ḥi* „Arme", *msḏr* „Ohre", *'ir-t* „Auge".

Eingehender mitzutheilen, wie die somatischen Relationen weiter benutzt wurden, wenn man annahm, dass Arm, Ohr und Auge von der Mittellinie *r 'ḳı 'ib* ebenso weit entfernt waren, wie der erste, zweite und dritte vom Mittelfaden, und wie H. v. Schack die kleineren Dimensionen der Figur auf den Sterntafeln und das den Körpertheilen beigefügte „rechts" und „links" erklärt, würde zu blossen Wiederholungen des Inhalts der uns vorliegenden scharfsinnigen Abhandlung führen, auf die wir verweisen.

Uns muss es hier genügen, der Körpertheile zu gedenken, die auch auf dem Gebiet astronomischer Beobachtung Verwendung fanden. Es kommen in den erhaltenen Aufzeichnungen eine ganze Reihe vor. Einzelne sind auch bestimmbar, doch wäre es vergebene Mühe, der Gestalt der Figuren nachzuforschen, denen man sie sich angehörig dachte. In dem , *msḫt*, d. i. „das Schenkelgestirn" wurde schon längst der grosse Bär erkannt, der also „der Schenkel" hiess. Auf ihn richtet z. B. der König (zu Edfu) bei der Gründungsceremonie der „Ausspannung des Strickes" den Blick.[1] *pı ḫpš n pt mḥt* „der Schenkel des nördlichen Himmels" ist eine andere Bezeichnung für den Schenkelstern. Er scheint den des Set oder besser des Setthieres darzustellen, da von dem Msḫt-Gestirn gesagt wird, es sei der Schenkel des Setthieres und befinde sich am nördlichen Firmament, und Plutarch[2]) bemerkt, die Seele des Typhon gelange als ἄρκτος (grosser Bär) an den Himmel. Das Bein , *w'rt*, das zu den „Sterne des nördl. Himmels" gehörte, zählt auch Renouf zu den circumpolaren Himmelskörpern. „Unzerstörbar" heissen sie, weil das Bein sich so

[1]) H. Brugsch, Zeitschr. 1870, S. 154—55.

[2]) Plutarch, Is. u. Os. c. 21. Brugsch, Thesaurus I, s. S. 123. Hier wird bemerkt, dass die beiden Schenkel im Grabe Sety's I sich auf die Vorderbeine der dort dargestellten Himmelskuh beziehen.

nah dem Pole befand wie der Stierschenkel und darum nie unter den Horizont trat. Es scheint als Glied der Nwt angesehen worden zu sein. Am nördlichen Himmel muss es gesucht werden, und Renouf hält es für die Kassiopeia.[1]) In dem grossen Strome (See) ( ), in dem es erscheint,[2]) erkennt er die Milchstrasse. Hier ist die Stelle, wo der Verstorbene zur Reinigung gelangt.[3]) Das Stobart'sche Horoskop nennt den Decan Οὐαρε, bei Hephästion Ἄρου. Er gehört zu den Zwillingen, und Goodwin verglich ihn schon richtig mit dem *wʿr*, d. i. das Bein von Dendera.

„Der Riese" *nḫt* wurde ein anderes hieher gehörendes Sternbild genannt. Es kommt von ihm vor *tp n nḫt* „das Haupt des Riesen", *tpʿ* „die Spitze der Hand, Fingerspitze", *nḫbt-f* „sein (des Riesen) Hals", *ḥbwt-f* „sein Nacken", *bgst-f* „seine Kehle" (kaum der Halsschmuck), *sdḥ-t* „das Schienbein" (des Riesen), *mnd-t* „die Brust",[4]) *ʒgb-f* „sein Knie", *pd-f* „sein Fuss", *sbḳ-f* „seine Fusssohle".[5]) Das sind lauter Sterne, die zu der Figur auf dem Instrument in Beziehung gebracht werden können. Von ihnen findet sich ausgesagt, in welcher somatischen Relation (ein Ausdruck Genslers) sie in der Nacht eines gewissen Monatstages zu der Mittellinie *r ʿḳʒ ʾib*, zum linken oder rechten Auge, zum linken oder rechten Ohre etc. der Figur stehen. Hier kommt es, wie gesagt, nur darauf an, zu zeigen, wie vielfältig die Körpertheile auch auf dem Gebiet der Himmelskunde benutzt wurden, um zur leichteren Veranschaulichung schwierigerer Vorstellungen zu führen.

Ausser denen des Menschen werden, wie schon der Thierschenkel lehrte, auch Gliedmassen von Thieren gewählt, um die Theile eines Sternbildes zu bezeichnen.

Bei dem Sternbilde *rr-t* das weibliche Nilpferd oder (Edfu) *ʾist m rrt* oder *ḥʒt mwt* begegnen uns *rdʷ n rrt* „die Füsse der Hippopotama", *pd-s* „ihr Bein", *ḫpd-s* „ihr Schamtheil", *ns-s*

[1]) Renouf, Th. b. o. th. d. p. 138 und 39.

[2]) „dies Bein am nördlichen Himmel im grossen Strome", d. h. in der Milchstrasse. Statt „stream" wohl besser „See".

[3]) Pyr. d. Ppy I. 411 = *Mr n Rʿ* 590: „wenn du deine Reinigung mit frischem Wasser auf jenem Beine des Unzerstörbaren erhalten hast".

[4]) Wunderlicher Weise auch mit dem Suffix *s*, einem Nomen fem. gen. im Possessivverhältniss zugewiesen.

[5]) Wenn die beiden letzten Gruppen mit , dem Determinativum für Hölzernes, versehen werden, so bezieht sich das vielleicht auf das Postament, worauf man sich die Figur des Riesen stehend dachte.

„ihre Zunge“, *mnd-t-s* „ihre Brust“ (Euter oder Zitze). Uebrigens stellt das weibliche Nilpferd die Göttin *'ipt* dar, und es ist möglich, dass man in den Körpertheilen ihres Thieres auch die der anthropomorphen Erscheinung der Göttin selbst, die übrigens gewöhnlich als ein in menschlicher Weise aufrecht stehendes trächtiges Nilpferd dargestellt wird, erblickte. Beim Löwen kann man nur an die Gliedmassen des Thieres selbst denken; denn von ihm *m 'i* wird auch *sd-f* d. i. „sein Schwanz“ erwähnt.

Die Namen der Decane bezogen sich zum Theil auf kenntliche oder doch von der Phantasie zu umreissende Bilder auch von animalischen Wesen, deren Gliedmassen, wie wir sahen, manchmal genannt werden.[1])

Es begegnet uns da *ḥ't* „das Vordertheil“, *pḥwi* „das Hintertheil“, *ḥr 'ib* „der mittlere“ und *ḫr* oder *ḫrw* „der untere Theil“, *tp'* „die Spitze der Hand“ oder „die Fingerspitzen“, *ḥr (rmn)* oder *ḫr (rmn)* „der Ober- und Unterarm“, *w'rt* „das Bein“, *ḫr ḥpt* „das Geschlechtstheil“,[2]) *msḏr* „das Ohr“. Bei dem Sternbilde *ıpd* d. i. „die Gans oder der Vogel“ wird erwähnt: *'b nt ıpd* „das Horn (die Haube oder Krone) des Vogels“, *tp* „sein Kopf“, *kftw-t-f* „sein Hintertheil“.

Die Maasse und die Körpertheile.

Die ägyptischen Astronomen knüpften die Zeiteintheilung früh an die Beobachtung der regelmässigen Bewegung von Sonne, Mond und Sternen. Schon in der Pyramidenzeit verstand man die Mittagslinie zu finden, und bereits damals war die Bestimmung der Zeiteintheilung, die bis spät gültig blieb, in der Hauptsache festgestellt worden. Sie entspricht der unseren ziemlich genau. Das Siriusjahr ist freilich etwas Aegypten allein Angehöriges und auch nur dort verwendbar. Schon früh war es als dem wahren Sonnenjahre dort

---

[1]) H. Brugsch, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum, Leipzig 1883, Abth. 1. Astronomische und astrologische Inschriften, S. 154 fgd.

[2]) H. Brugsch l. l. S. 154 übersetzt „Nabelgegend des Bauches“. Die *ḥpdw* sind aber Pap. Ebers 100, 8 sicher Nieren. ϣⲱⲛϣ *ren* ist allerdings kaum der k. Nachfolger von *ḥpd*. Pap. Eb. 100, 7—8 heisst es aber auch: *'iw mt“ sn 'n ḥpdw w' 'n ḥpd ky 'n ḥpd* „es sind 2 Gefässe für die Nieren, eins für die eine, eins für die andere Niere“. Diesem Satze geht ein anderer voran, der von den Gefässen redet, die für die Hoden bestimmt sind und den Samen geben oder leiten. Ihm folgt sachgemäss eins von den Gefässen, die für die Nieren da sind und den Urin geben. — Was unter den Nieren liegt, muss unter dem Nabel liegen und wird die Blase oder die Geschlechtstheile sein.

entsprechend gefunden worden, das Sonnenjahr aber hatte 360 Tage + 5 Schalt- oder Epagomenentage. Der Fehler von $^1/_4$ Tag, den dieser Ansatz ergab, blieb durch jenes controllierbar, und beide Jahresformen glichen sich nach 365 × 4, d. i. nach 1460 Sonnenjahren wieder aus. 1460 Sirius- oder feste Jahre waren gleich 1461 schwankenden Sonnenjahren, und die Zeit, deren es zu diesem Ausgleiche bedurfte, hiess eine Sothisperiode. Der Sirius oder Sothis (Isis-Stern), dessen Bahn der rechten Jahresbahn der Sonne gleichkommt, hiess *spd-t* oder „der Dreieckstern".[1]) Mit den Körpertheilen hat er wenig zu schaffen; Varianten bezeichnen ihn aber auch als *tp n spd-t* „den Kopf (die Spitze) des Dreiecks" und in später Zeit — doch gewiss nur wegen des Gleichklangs — *spt*, indem sie *spt* „die Lippe" für *spd* „das gleichschenkelige Dreieck" einführten.

Der Monat wurde zu 30 Tagen, der Tag zu 24 Stunden (12 des Tages und 12 der Nacht) gerechnet. Ausserdem begegnen uns auch Minuten oder kürzere Theile der Stunde.

Nur die Jahreszeiten entsprechen den unseren nicht, da man das Jahr nicht in vier zu drei, sondern in drei (die sogenannten Tetramenien) zu vier Monaten theilte.

Unter den Namen, mit denen die verschiedenen Zeitabschnitte bezeichnet werden, blieben die Körpertheile fast ganz unberücksichtigt.

Für die Stunde (sonst *wnwt*) kommt allerdings vereinzelt die Gruppe *ḏbʿ-t* vor. Wenn diese trotz des fem. *t* dem masc. *ḏbʿ* entspricht, so bezeichnet sie vielleicht die kleinste Einheit der Elle, die die Fingerbreite ist und, wie unser „Spanne Zeit", die kleinste Einheit überhaupt.

Das von Brugsch in den Supplementen zu seinem h.-dem. Wörterbuche angeführte Beispiel: ist zu übersetzen: „die grossen Gestalten seiner Majestät des Sonnengottes an den 12 Tagesstunden"; doch ist *ḏbʿ-t* hier vielleicht nicht als Zeitmaass „Stunde", sondern als „Unterabtheilung" in allgemeinerem, ursprünglich räumlichem Sinne zu fassen. Uebrigens bezeichnet der Finger auch die Zahl 10,000 kopt. ⲧⲃⲁ und nach Horapollon II, 6 den Magen: *Ἀνθρώπου στόμαχον δηλοῖ δάκτυλος.* Lepsius dachte dabei doch wohl irrthümlich an das koptische ⲧⲏⲃⲉ Sarg, ⲧⲱⲃⲓ receptaculum.

Die Gruppe *at*, die gewöhnlich in der Bedeutung von „Augenblick" vorkommt und mit dem Kopfe des Nilpferdes geschrieben wird, — vielleicht, weil dies Thier den Kopf immer nur auf kurze Zeit aus dem Wasser in die Luft streckt, — ist kein eigentliches Zeitmaass, sondern nur wie unser „Stunde" in „zu glücklicher Stunde" und wie das lateinische „hora" in dem Horazischen „numquam te crastina fallet hora", die allgemeine, keineswegs scharf begrenzte Bezeichnung für einen kurzen Zeitraum. Altbekannte Sätze,[2]) von denen einen der bezeichnendsten Lepsius schon in seiner Chronologie[3]) benutzte, scheinen aller-

---

[1]) Aus der späteren Form *sti* entstand das griechische Sothis.

[2]) Lepsius, Denkm. IV, 11, c. Karnak. Nördliches Thor der Umwallung. Auf dem Dache des Tempels zu Dendera. Brugsch, Wörterb. Supplemente etc., S. 839.

[3]) Die Gruppe für die Stunde ist beschädigt. Wir ergänzten sie (nicht sicher) und meinten dann (mit Brugsch) zu erkennen. Da aber zu Dendera und sonst *wnwt* (ⲟⲩⲛⲟⲩ) die gewöhnliche

dings für das Gegentheil zu sprechen; denn sie zählen in herabsteigender Folge die Zeitmaasse auf, und zwar so, dass den grossen Perioden die Jahre, die Monate und die Tage folgen. Dann kommen in einigen die Stunden *wnwt'* und diesen folgen *ıt*, *hıt* und *'ir-t?* (oder *mr-t*), die man also für Secunden, Tertien und für einen noch kleineren Zeitabschnitt ansehen müsste. Dennoch scheinen alle drei keine messbaren Zeitabschnitte zu bedeuten. Die in S. 162 = 84 Anm. 3 erwähnte Vermuthung, wir hätten es hier mit Tagesminuten nach der Sexagesimaleintheilung zu thun, nach der der Tag 60 Minuten, die Minute 60 Secunden, die Secunde 60 Tertien hätte, ist um so weniger haltbar, je gewisser die Aegypter Tag und Nacht in je 12 Stunden eintheilten. *ıt* würde nach Lepsius eine Tagesminute von 24 unserer Minuten, und *hıt* die 60 × kleinere Tagessecunde sein, doch müssen wir von dieser Bestimmung absehen. Jederzeit ist *ıt* vielmehr nur wie das ihm fremde kopt. ϩⲟⲧⲉ hora, tempus opportunum ein unbestimmter kurzer Zeitraum. So auch in *ıt ktt* des mittleren Reiches,[1]) wo es „ein kurzer Augenblick", der so gut Minute wie Secunde übersetzt werden kann, bedeutet. Wenn es viel später im Anfang der Ptolemäerzeit auf der Diadochenstele heisst: [2]) *dı f sn m ıt w'-t*, „er ergriff sie (die Feinde im Westen Aegyptens) in einer *ıt*", so bedeutet das nicht, dass er sich ihrer im sechzigsten Theile einer Stunde oder Minute bemächtigt habe, sondern, dass dies in ganz kurzer Zeit, „im Nu", „in einem Augenblick" geschehen sei. So steht es überall, wo *ıt* vorkommt;[3]) als fest bestimmbares Zeitmaass ist es uns nirgends begegnet, und das Gleiche gilt von und .

Das Zeitmaass, das mit dem Vogelbeine oder auch mit dem menschlichen Unterarme mit gekrümmter Hand geschrieben wird, das mit wechselt und darum *grḥ* gelesen wird, hat gleichfalls keine genau messbare Bedeutung. Es ist „Pause" zu übersetzen und als Imperativ des Verbs *grḥ* „ruhen, ausruhen, zu Ende bringen", zu fassen. Es ruft dem Recitator zu, auf kurze Zeit den Vortrag abzuschliessen, Ruhe ein-

Bezeichnung für die Stunde steht, muss dem Tage die Stunde folgen und Lepsius' Vermuthung, mit dem Tage habe eine Sexagesimaleintheilung begonnen und statt in Stunden sei der Tag in 60 Tagesminuten eingetheilt worden, zurückgewiesen werden.

1) Papyrus Prisse 1, 4 *ıt pw ktt di'ir 'ib* „es erfordert nur einen kurzen Augenblick, um dem Verlangen Zwang anzuthun".

2) Zeitschr. 1871, S. 3, Z. 6.

3) *ıt* kommt auch in der Bedeutung von Wuth, Leidenschaft etc. vor. *ıt nt swtn* übersetzt Renouf „A kings wreth". Bei Göttern und Menschen, sagt er, ist „an impulse which canot be stopped, but carries everything before it".

treten zu lassen. Die zeitliche Dauer des *grḥ* ist so wenig genau zu begrenzen wie die unserer „Pause“, wenn sie keine nähere Bestimmung begleitet. [Hieroglyphe] oder [Hieroglyphe] begegnen uns oft in poetischen oder zur Recitation bestimmten hieratischen Texten und werden vielfach auch, um sie augenfälliger zu machen, wie die die Stichen in Parallelismen sondernden Punkte roth geschrieben. Diese Zeichen fordern, wie gesagt, den Vortragenden auf, die Stimme zu senken oder inne zu halten, und sind deswegen eher zu den recitatorischen Hilfsmitteln als zu den Zeitmassen zu zählen.

Mit den Flächenmaassen der alten Aegypter steht es anders, schon weil ihre ganze Längenlehre auf der Elle beruht, und weil diese samt ihrer Eintheilung gewissen Gliedmaassen entspricht.

Der Körpertheil, der zu jeder Zeit für die Elle als Zeichen in Gebrauch war, ist der Unterarm samt der Hand mit nach unten gekrümmten Fingern [Hieroglyphe]. Zuweilen wechselt dies Zeichen mit dem Unterarm samt Ellenbogen in natürlicher Seitenansicht [Hieroglyphe] oder mit dem Vogelbeine [Hieroglyphe], das gekrümmt ist und mit dem Oberbeine, so weit es zu sehen ist, einen spitzen Winkel bildet.

[Hieroglyphe] gibt die Haltung des messenden Armes wieder, ist *mḥï* (*mḥ'i*) zu lesen und erhielt sich im kopt. ⲙⲁϩⲓ cubitum, brachium und ⲙⲁϩⲉ cubitum. Das Messinstrument selbst wurde [Hieroglyphe] *mi‘-t* geschrieben und ist das Bild einer Flöte.[1])

In einer vortrefflichen akademischen Abhandlung versuchte Richard Lepsius[2]) zuerst die Grösse und Eintheilung der ägyptischen Elle festzustellen, indem er seinen Untersuchungen vierzehn Exemplare von Ellen aus Holz oder feineren Steinarten zu Grunde legte, die ein glückliches Ungefähr erhielt. Ihm dankt die Wissenschaft die Kenntniss dieser Materie bis ins Einzelne, — und wenn auch wir nicht mehr an seinem Hauptresultate, das er scharfsinnig zu begründen und, als er angegriffen worden war,[3]) mit dem beinahe heftigen Eifer der festen Ueberzeugung zu vertheidigen wusste, voll festzuhalten vermögen, nöthigt uns doch die Gerechtigkeit anzuerkennen, dass jeder, der sich mit der ägyptischen Elle beschäftigt, seinen Vorarbeiten das Wichtigste verdankt.

Nach Lepsius hätten die Aegypter zwei Ellen neben einander besessen, eine kleinere [Hieroglyphe] *mḥ ḳt* (*nḏs* oder *šr*), die dem Vorderarme des Menschen entsprach, und eine grössere [Hieroglyphe] *stn mḥ*, die um $^1/_6$ grösser war und die königliche hiess. Jene wurde im gewöhnlichen Leben gebraucht, diese (die königliche) bei den Bauten des Pharao. Beide wären in 6 Palmen oder Handbreiten oder in 24 Fingerbreiten eingetheilt worden. Die Eintheilung der grossen Elle hätte gestattet, auch die Maasse der kleinen von ihr abzulesen.

---

[1]) Nach Horapollon l. l. II, 117 stellt das Bild einer Flöte das Wahre, Rechte, Genaue dar. Er gibt damit richtig die symbolische Bedeutung von [Hieroglyphe], d. i. die Querflöte (σῦριγξ), wieder. Sie eignete sich für die Darstellung des Rechten und Regelmässigen μάλιστα τεταγμένον ἐκτελοῦσα φθόγγον. Aus der Querflöte lässt sich ja wirklich stets genau der nämliche Ton erwecken.

[2]) R. Lepsius, Die altägyptische Elle und ihre Eintheilung. (Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865.)

[3]) Wilh. Dörpfeld, Beiträge zur antiken Metrologie. Mittheilungen des deutschen archäologischen Institutes in Athen, Athen 1882, S. 277 fgd. und 1883, S. 36 fgd. Die Entgegnungen von Lepsius (in der nämlichen Zeitschrift S. 227 fgd.) „Die ägyptischen Längenmaasse“ von Dörpfeld beleuchtet. Ferner in Zeitschr. 1884, S. 6 fgd.: Ueber die 6 palmige grosse Elle von sieben Palmen Länge in dem „Mathematischen Handbuche von Eisenlohr“.

Erst unter den Ptolemäern wurde nur noch mit Preisgabe der kleinen die grosse Elle benutzt und von den Behörden anerkannt. Auch der Fuss, der früher nicht mit auf den Ellen verzeichnet worden war, wurde nun auf den Messinstrumenten vermerkt.

Auf die Polemik, die diese Bestimmungen hervorriefen, näher einzugehen, ist hier nicht gestattet,[1]) doch heben wir hervor, dass Lepsius zwar die grosse Elle ursprünglich und seiner Meinung nach naturgemäss in 24 Finger und 6 Handbreiten eintheilen lässt, aber auch die Möglichkeit zugibt, sie sei schon früh auch in 7 Palmen und 28 Fingerbreiten (die Palme zu 4 Finger) eingetheilt worden.

Auch nach den Dörpfeld'schen Darlegungen bleibt der Begriff einer grossen (königlichen) und einer kürzeren (kleinen) Elle stehen; diese aber lässt sich kaum noch als selbständig für sich betrachten, sondern muss für eine Unterabtheilung der grossen Elle angesehen werden. Sie ist das wie im Leben des Volkes so auch bei königlichen Bauten benutzte Messinstrument, das 0,524 (genauer 0,52444) Meter lang ist, während ihre Unterabtheilung „die kleine Elle" 0,449 Meter misst. Statt in 6 Handbreiten zerfällt die allein gebräuchliche grosse Elle in 7 Handbreiten und, da jede 4 Fingerbreiten enthält, in 28 Dactylen. Die kleine Elle misst nur 6 Hand- und 24 Fingerbreiten und ihre Unterabtheilungen entsprechen an Länge genau denen der grossen Elle, deren grösste Unterabtheilung sie selbst ist. Beide verhalten sich zu einander wie 6 : 7.

Zum Beweis, dass die gebräuchliche Elle schon in der Hyksoszeit wirklich in 7 Palmen zerfiel, muss hier die Mittheilung der Thatsache genügen, dass der in jener Epoche niedergeschriebene mathematische Papyrus Rhind (im British Museum) nur eine Elle kennt, die in 7 Handbreiten (*šp*) zerfällt; denn es heisst in diesem grossen von A. Eisenlohr herausgegebenen Handbuche der Mathematik:[2]) „es hat die Elle 7 Handbreiten". Die Bemerkung des Herodot (II, 149) *τοῦ δὲ πήχεος ἑξαπαλαίστου*, die uns anfänglich fester an die Lepsius'sche Meinung schloss, wird durch Dörpfeld[3]) ihres Gewichtes beraubt. Die ersten Bedenken, die auch in uns gegen die Lepsius'sche Eintheilung erwachten, sind uns ihrer grossen Compliciertheit erwachsen. Auf Flinders Petrie's und F. Griffith's (Proc. bibl. arch. 1892, p. 403) eingehende metrologische Arbeiten kann hier nur hingewiesen werden.

Da die Elle aus 7 Hand- zu je 4 Fingerbreiten bestand, enthielt sie 28 Fingerbreiten. Die kleinste Einheit ist der Finger = , *ḏbꜥ*, *dꜥb* kopt. S. **ⲧⲏⲏⲃⲉ**., u.-äg. **ⲑⲏⲃ**, doch wird er in Halbe, Drittel, Viertel, Sechszehntel zerlegt. Diese Theile erhielten indes keinen besonderen Namen.

die Hand ohne Daumen, ist 4 Finger, *παλαιστή* (*παλάμη*) und entspricht dem hieroglyphischen *šp* **ϣⲟⲡ** palmus. Dabei könnte es nach dem Pap. Rhind

[1]) Die Lepsius'schen Uebersetzungen der auf den Ellen verzeichneten Gruppen sind grösstentheils zutreffend, und die unsinnigen Vorschläge des Herrn Bodenbacher (bei Dörpfeld) konnten von Lepsius nur mit einem unwilligen Achselzucken zurückgewiesen werden.

[2]) A. Eisenlohr, Ein mathematisches Handbuch der alten Aegypter (Pap. Rhind des British Museum), Leipzig 1877, Bd. I, S. 142.

[3]) W. Dörpfeld l. l. 1883, S. 44.

bleiben; Brugsch,[1]) Wörterb. Suppl. S. 1274 schlägt aber sehr beredt vor, , *kp* zu umschreiben.

(die Hand mit dem Daumen) ist 5 Finger und doch wohl *d-t* zu lesen. *šm*, die Faust ist 6 Finger oder $1^1/_2$ Handbreiten.

2 Handbreiten oder 8 Finger.

št kt, *nds* oder *šr* die kleine ausgespannte Vogelkralle, die Lepsius „erto net's" (ερτω) liest,[2]) 3 Handbreiten oder 12 Finger.

št ʿ3 (Lepsius, Erto āa). Die grosse Spanne, *σπιθαμή*. $^1/_2$ grosse Elle. $3^1/_2$ Palmen oder 14 Finger.

dsr 4 Hand- oder 16 Fingerbreiten. Entsprechend dem griechischen Fusse.[3])

rmn das Vogelbein. *rmn* der menschliche Arm (Oberarm) oder auch der der Wage *mḥy* enthält 5 Palmen oder 20 Finger.

Das Instrument der Elle wurde besonders häufig von den Architekten benutzt. Schon beim Bau der Pyramiden und bei anderen auf Befehl des Pharao errichteten Werken bediente man sich der grossen, königlichen Elle ( ). Wir finden sie aber auch

---

[1]) Eingehenderes über den Lautwerth von , , , , in Abth. II unter die Hand.

[2]) Lepsius l. l. S. 37 und 38, sowie Anm. 1 zu S. 38 denkt dabei an das kopt. ερτω, ερτωπ, ϯ, das von Tattam und anderen nach der latein. Vulgata durch palmus, mensura quatuor digitorum statt durch spithama oder dodrans d. h. $^3/_4$ Fuss wiedergegeben wird. Dies wäre in der That das Richtigere gewesen, und nach Hultsch Metrologie p. 60 wurde in der Vulgata allerdings palmus oder palma für spithama gebraucht. Eine dem kopt. ερτω entsprechende Gruppe, die auf bezogen werden könnte, vermochten wir indes nicht zu finden. Die Vogelklaue heisst *št*, und ist hier kaum das blosse Determinativum, sondern ist auch als Wortzeichen zu lesen. Es hat z. B. der Völkername Lepsius, Denkm. III, 76 und 77 doch wohl den Lautwerth *šti*. Da die *št* zu den Bogenvölkern gehörten, waren sie vielleicht „die Spannenden", und *σπιθαμή* die Spanne, ist von *σπίζω* = *ἐκτείνω* abgeleitet. In dem Worte ist nur Determinativ mit der Bedeutung des Spannens. Während des Drucks dieser Arbeit kommt uns noch in der Zeitschrift Sphinx, Stockholm 1897. I, Fasc. IV, S. 256 und 257 die Bestätigung unserer Lesung von zu. Karl Piehl gibt dort in der Notiz „La lecture du signe " Varianten, die diese Frage entscheiden. Piehl fand nämlich, dass ein Theil der Nekropole von Edfu *dw št* an einer anderen Stelle (Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques, Ser. II, XXXIV, 9) auch geschrieben wird. steht hier also für *št*, und damit ist die Gleichung, die wir auf anderen Wegen fanden = *št* oder *št ti* als richtig erwiesen.

[3]) Im Aegyptischen ist uns der Fuss *rd* (kopt. ρατ) nie als Maass begegnet. , , , *'itr, 'ir*, *ir* ist der *σχοῖνος*. Der *ir* der Isis (Griffith Proc. bibl. arch. 1892, p. 409) ist der Schoenus von Philae.

mit symbolischer Bedeutung in der Hand des Vertreters der Priesterordnung der Stolisten,[1]) denen nicht nur die Bekleidung der Götterbilder, sondern die ganze Jugenderziehung (*τὰ παιδευτικὰ πάντα*) oblag. Die Elle wird hier *ὁ δικαιοσύνης πῆχυς*, die Elle der Gerechtigkeit genannt. Ihre Eintheilung wurde nicht nur vom Staate überwacht, sondern stand auch im Schutze der Gottheit, wie die Götternamen[2]) beweisen, die sich auf den meisten Ellen verzeichnet finden.

So sind also auch die Unterabtheilungen der Ellen bestimmbar.

Auf die Hohl- und Flächenmaasse hier einzugehen, würde zu weit führen, zumal unter ihnen Körpertheile nur ganz vereinzelt vorkommen. Als sehr häufig angewandtes Hohlmaass begegnet uns freilich der Mund *rı* (kopt. **ⲣⲟ**, mascul.), wie im Altägyptischen (Mund, Thür, Theil) besonders in medicinischen Schriften. Wir hielten es[3]) für das *μικρότερον μέτρον* der Kleopatra, das als Theilmaass der provincialen römischen Kotyle vorkam und $^1/_{32}$ Hin, 0,141 Liter (Hultsch, Metr. S. 640) enthielt.[4]) Auch *nn-t* die horizontal ausgestreckten Arme, die gewöhnlich die Negation bezeichnen, treten für ein bestimmtes Maass ein, und zwar für das Flächenmaass der Orgyie, die 4 ägyptische Ellen (2,1 Meter) ausmacht. Im grossen Pap. Harris wird diese Gruppe als Flächenmaass, mit dem die Grösse der Felder bestimmt wurde, häufig verwandt.[5]) Die anderen Längenmaasse, bei deren Darstellung keine Körpertheile benutzt werden, wie das etwa dem Schoenus entsprechende *'iter*, das mehrfach auch mit den Beinen und determiniert wird (s. oben S. 166 = 88, Anm. 3), gehören nicht hieher.

Die Hand [6]) *d-t* und [7]) bedeutet als Maass eine Hand voll, und zwar bei der Ochsenfütterung. Der Unterarm bedeutet eher „das Paar" (**ⲙ**) als (Eisenlohr) „das Stück". So: [8]) „2000 Paar von Gespannen". Auch als „Zahl, Anzahl" kommt es vor. oder *d-t n ıpdw* ist „eine

[1]) Clemens Alexandrinus ed. Potter, S. 757 und 758 (VI. 4), wo der Aufzug der Priesterordnungen vorgeführt wird.

[2]) So auf der Turiner Holzelle des 'Imn m 'ipt: R', Šw, Tfnwt (in ungewöhnlicher Schreibung, — bestimmt nicht ka), Gb, Nwt, Osiris, Isis, Set, Nephthys, Horus, die vier Lichtgeister (Horussöhne) mst ('imst), Ḥpī, Dwı mwt-f, Ḳbḥsnwf, sowie Dḥwtī etc.

[3]) G. Ebers, Pap. Eb. Die Maasse etc., Leipzig 1889. S. 169 (36) fgd. Griffith schöne metrologische Arbeit Proc. bibl. arch. 1892, p. 426 zwingt uns zu neuen, noch unvollendeten Untersuchungen über das *rı*. Tannery's Annahme, Revue archéol. 1881, p. 163 fgd. (0,06 Liter) ist zu klein. Eisenlohr, Pp. Rhind, bestimmt das *rı* des mathem. Papyr. auch auf $^1/_{32}$ Hin.

[4]) Es kommt auch in der Bedeutung von „Theil" vor, und Eisenlohr übersetzt es (l. l. S. 266) „Anzahl, Menge, Betrag". S. 211, Nr. 82, 3 — ∩ „Betrag des Futters für 10 Gänse".

[5]) Eisenlohr l. l. S. 9 und 119.

[6]) Grosser Pap. Harris 21a, 9. 11. 15.

[7]) Eisenlohr l. l. N. 84, 1, wo von der Fütterung eines Stalles von Ochsen die Rede ist.

[8]) Pap. Sallier III, 3.

Anzahl (kaum „Paar") Gänse". übersetzt Eisenlohr: „Stück, Zahl, Menge, Gewicht". Letztere Bedeutung kommt allerdings wahrscheinlich in dem Satze zu: [1]) „es ist nun die Dosis an Gold betragend 12 dbn"; wir möchten nämlich das hieratische Vorbild von gern umschreiben (es wechselt dies ohnehin oft mit) und *d'id'i-t* als „das Gegebene, die Dosis" fassen.

Dass *dɪ dɪ, tp, tp(ï)'* „der Kopf" auch bei Messungen und Berechnungen den Anfang und das Oberste bedeutet, versteht sich von selbst. Das Mittlere wird um des Lautwerthes von willen mit dem Phallus *mt* geschrieben. *mt* oder *mtt* oder *mtī* ist „die Mitte, das Mittlere". [2]) *pšt mtt* „der Durchschnitt, mittlere" d. i. der mittlere Unterschied (am Antheil bei zu vertheilendem Getreide). An einer anderen Stelle des Pap. Rhind[3]) heisst es *tp n 'irt twnw mt* „Anfang vom machen (festzustellen) den Unterschied mittleren". Sonst begegnete uns für die Bezeichnung der Mitte schon das Herz *'ib* und die zwei Finger , die Determinativa für das in der Mitte Befindliche, Richtige und auch für das Gleichgewicht sind. Als Deutzeichen stehen sie bei *ḳ* in der Gruppe *r'ḳɪ'ib* (S. 99 = 21) „nach der Mitte des Herzens hin" (bei, nahe dem Herzen, in der geraden Mitte). In Verbindung mit „das Herz" begegnet uns , „angesichts des Herzens", des Mittelpunktes des menschlichen Körpers mit der Bedeutung „die Mitte" und „im Angesicht des Herzens" als mitten, mitten in, in der Mitte.[4]) Die Fusssohle oder Sandale = *tbt* stellt kein Maass dar, doch in besonderer Verbindung die Grundlinie oder Diagonale der Pyramide.[5])

---

[1]) Eisenlohr l. l. S. 151, N. 62, Z. 4. Pap. Rhind Taf. XIX, 4.

[2]) Eisenlohr l. l. N. 64, 2, S. 160.

[3]) Pap. Rhind Taf. XIV. Eisenlohr l. l. Nr. 39, S. 89.

[4]) Eisenlohr l. l. S. 270 sucht (s. v.) für auch die Bedeutung von „das Ganze" zu erweisen, in seinen Beispielen aber lässt sich, wie er übrigens selbst zugibt, an der präpositionellen Bedeutung von festhalten.

[5]) Eisenlohr l. l. S. 139, Nr. 56, Z. 1 und 2 übersetzt *wḫɪ tbt* Basis und wörtlich „Suchen der Fussohle". Der Vorschlag diese schwer verständliche Gruppe mit dem sehr alten = zusammenzubringen und etwa Fläche, hier die Basis, zu übersetzen ist kaum haltbar, weil *wḫɪ* von *wḫɪ* „Säule" abzuleiten ist. Cf. Erman, Pap. Westcar I, S. 50. Ob bei *wḫɪ*, wie Steindorff allerdings nur zaudernd vorschlägt, vielleicht an das kopt. ⲟⲩⲱϣ „Entfernung" zu denken ist? *tbt* für sich allein kommt sonst in dieser Handschrift nicht vor.

König, Staat und Körpertheile.

Dass die Maasse (wie bei der Elle) vielfach mit Theilen des menschlichen Körpers in Zusammenhang gebracht werden, ist natürlich. Es kann aber auch kaum in Erstaunen setzen, dass uns solche bei der Benennung von mancherlei Erscheinungen im Leben des Hofes und Staates wieder begegnen.

Der Pharao ist die irdische Erscheinungsform des Sonnengottes, der „Horus auf dem Weltenthron" und wird *s3 rʿ* „Sohn des Rʿ" oder — mit einem Körpertheile — = *iwʿ*, oder *ʾiwʿ* „das Fleisch, Fleisch und Blut, der Erbe" des Sonnengottes genannt. Von königlichen Prinzen wird oft gesagt: „der Sohn" *n ḫ-t f* „aus seinem Leibe", was so viel wie unser „leiblicher Sohn" bedeutet.

Die Königin erhält bisweilen (XXV. Dyn.) den Titel *ntr d-t* „die göttliche Hand".[1]) Die Prinzen werden auch *mw ntri* „göttliches Nass", d. i. göttlicher Same, Same, hervorgegangen aus dem gewaltigen Stier (der siegreiche Horus nach den Bilinguen), genannt. So heisst es von dem Prinzen Ḫʿ m w3s-t [2]) *stn s3 n ḫ-t-f mry-f mw ntri pr m k3 nḫt* „der Königssohn aus seinem Leibe, der von ihm geliebte, der göttliche Same, der hervorging aus dem gewaltigen Stiere (siegreichen Horus)".

Bei dem Henotheismus der Aegypter, der an verschiedenen Cultusstätten bei dem Lokalgotte die Eigenschaften und Kräfte der anderen Götter vereint zu denken gestattet, kommen verschiedenen Unsterblichen die höchsten Titel zu, die auch Sterblichen beigelegt werden und die zum Theil Namen von Körpertheilen tragen. Wie dem Pharao wird den höchsten solaren Gottheiten der Titel *stn* „der König" gegeben. Regelmässig ist z. B. der Amon von Theben *stn ntrʾ*, während der Pharao wiederum, wie schon bemerkt wurde, als Fleisch oder Erbe des Rʿ bezeichnet wird. Auf Philae heisst Osiris *tp n dw* Haupt der fünf Mitglieder seines Kreises: Osiris, Isis, Horus, Set, Nephthys und der nach ihnen benannten Epagomenen oder Zusatztage des Sonnenjahres von 360 Tagen. *ḥr d3 d3* entspricht ziemlich genau unserem Oberhaupt, es kann aber auch in ähnlicher Auffassung „von höherem Rang", „von einer höheren Classe oder Ordnung" bedeuten. Dann steht ihm gegensätzlich *ḫr tp* „von geringerem Rang, von einer unteren Classe" gegenüber.[3]) So war Amenhotep, Sohn des Hapu, zuerst k. Schreiber unterer Ordnung und dann k. Schreiber oberer Ordnung der jugendlichen Krieger, die den *μέλλακες* vorangegangen zu sein scheinen, zu denen die *βασιλικοὶ παῖδες* am ptolemäischen Hofe heranwuchsen.

---

[1]) G. Ebers, Die naophore Statue des Ḫarual. Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXVII. S. 143. Linke Seite, Z. 4.

[2]) Lepsius, Denkm. III, 176, 6.

[3]) H. Brugsch. Zeitschr. 1876, S. 96.

Wie es auf Erden einen *ḥr dı ḏı* oder *tp* in verschiedenen Rangclassen gab (*ḥr ḏı ḏı mnfyt'* Oberhaupt der Leibwache etc.) gab, so findet sich auch unter den Himmlischen ein [1]) *ḥr dı ḏı ntr' nbw* ein „Oberhaupt sämtlicher Götter".[2]) — Unter der Hierarchie wird der , (Inversion von) *ḫrḥb* „der Vorlesepriester" mit *ḥr dı dı* gewöhnlich zu *ḫrḥb ḥr dı dı* oder [3]) *ḫrḥb ḥrı̄ dı dı*, d. i. der Obervorleser, dessen Stellung der Umstand hob, dass die Schriften, aus denen er vorlas, oft magischen Inhaltes waren und man ihn darum mit magischer Kraft ausgestattet dachte.

Auch Göttern kommt die Bezeichnung *ḥr dı dı* in der Bedentung von „Haupt" zu. So ist Hathor im Grabe des Amen m ḥeb zu Theben *Ḥt ḥr-t dı dı wıst* „Hathor die Hauptperson, Hauptgöttin von Theben".

dı dı, *tp* „das menschliche Haupt" lernten wir schon als früh für sich allein stehende Präposition „auf" kennen, die vielfach auch substantiviert wird. Die *ḏı dıw* sind dann die auf etwas Befindlichen. Auf dem schönen von Naville ausgegrabenen Ebenholzschrein (18. Dyn. Thutmosis II) heisst es, er sei gewesen *m ḥbnı̄ n dı dı' st'* „aus Ebenholz der auf den Bergen Befindlichen" d. h. der Bergbewohner. Wo es Würden bezeichnet, entspricht *dı dı* unserem Haupt, Oberhaupt, Hauptperson männlichen und weiblichen Geschlechtes. *stn sı tp* ist der „Haupt- (der erste) Königssohn", *stn ḥmt tpt* ist die „Haupt-, königliche Gemahlin, die Favoritin", *ḥn ntr tp* ist „das Haupt der Propheten, der Oberste, Oberprophet", [4]) *tp 'irı̄ 'f* ist „das Haupt, der erste seiner Genossen". Im Pap. Prisse heisst es *tp 'im n-t*[5]) „bist du das Haupt deiner Stadt", oder *'ir tp wḏ*[6]) „wenn ein Oberhaupt,

[1]) Lepsius, Denkm. III, 81.

[2]) *Ḥr dı ḏı* „auf" bedeutet wohl eigentlich „auf dem Kopfe" und ging dem kopt. ϩⲓϫⲛ voran. Mit Suff. ϩⲓϫⲱ „auf". Substantivisch: das über dem Haupte Befindliche, das Ding, das sich über, auf dem Haupte befindet, ist die Krone, das Diadem. Dies wird als göttliches Wesen betrachtet *ḥr-t dı dı-k 'imı ḏı dı-k* (Dümichen, Histor. Inschr. I, XVII, 6) bedeutet „deine auf dem Kopf Göttin (dein Diadem) ist zu deinem Haupte gehörend", d. i. dein göttliches Diadem ist an deinem Haupte. Am Haupte des Sonnengottes wird das Diadem bestimmt als Göttin gefasst. Im Sonnenhymnus (Todtenb. c. 15) wird diese *nbt wnwt*, deren wir schon gedachten, „Herrin der Stunde" genannt und stellt die Uräusschlange dar, die so wenig an der Doppel- (Süd- und Nordkrone) der Gottheit wie an der des Pharao fehlt.

[3]) Erman, Pap. Westcar IV, 3 u. a. O.

[4]) Pap. Anastasi I, 1, 3.

[5]) Pap. Prisse 13, 7.

[6]) l. l. 15, 3.

Vorgesetzter befiehlt", *'irî ḥns s-k n ḥr tp-k* „es sei gebeugt dein Rücken vor deinem Vorgesetzten".[1]) Auch in der Bedeutung von Häuptling kommt *dı dı* vor, und zwar mit verschiedenen Determinativen, gewöhnlich mit . Derselbe Mann mit dem Stabe ist als Wortzeichen mit der Bedeutung „Häuptling" neben *ur*, *sr* etc. auch *tp* zu lesen wie das Haupt. Dies geht, wie mir scheint, schon aus dem Satze hervor: [2]) *dmı-k nf tp' tp' sn*, bei dem die Assonanz für die Lesung *tp' (tpw)* fordert, und der sich auch mit einem Halbreime übersetzen lässt: „Er schnitt ab die Häupter ihrer Häupter (Häuptlinge)". Aehnlich wird auch *tp(î)* „der Kopf, die Spitze" gebraucht, und zwar als[3]) „die Vorangegangenen, Vorfahren in ehrwürdigem Sinne" .[4]) So in *tp'' ḫpr' ḥr ḥ'ı-f* „die ehrwürdigen Häupter, die vor ihm waren". Die Lesung *'p* ist kaum berechtigt. **ⲁⲡⲉ : ⲁⲫⲉ** geht wol auf *tp* zurück. In ⲧ sah man fälschlich den weiblichen Artikel.

Das Vordertheil des Löwen bedeutet, wie wir schon wissen, das Vordere überhaupt, den Anfang etc. Es wird gebraucht, um den an Rang Vordersten, den Fürsten zu bezeichnen, und dann mit Complement und Determinativum *ḥ'* geschrieben. Uebrigens bedeutet *ḥ'* auch andere hochgestellte Vorsteher und entspricht oft unserem „Präsident", so z. B. ist „der Präsident, vornehme Vorsteher der Nekropole".

Die dem König nahe stehenden Beamten führen Titel, die sich in sehr bezeichnender Weise auf Körpertheile beziehen. So wird ein hoch gestellter Hofbeamter des Pharao im Pap. Hood,[5]) der die lebenden Wesen nach ihrer Rangordnung aufzählt, und sehr häufig anderwärts unter den dem Pharao nahe stehenden Grossen der *ṯıy ḫw-t ḥr wnmî n stn* „der Träger des Wedels zur Rechten (Seite) des Königs" genannt. Es sei hier bemerkt, dass die rechte Seite und Hand (wie unsere „rechte" und die lateinische „dextera") auch bei den Aegyptern die bevorzugte war. Sie gehörte dem Horus, wie die linke dem Set. So heisst es in einem später oft zu erwähnenden

[1]) l. l. 13, 9. Hier das oben besprochene *ḥr dı dı*. Dazu auch „ein Beamter, als mein Vorgesetzter, als über mir Stehender" l. l. 13, 11.

[2]) Inschr. d. Amen m ḥeb Z. 10. G. Ebers, Zeitschr. 1873. Zeitschr. d. Dn morgenl. Gesellsch. 1876.

[3]) H. Brugsch, Hierogl.-dem. Wörterb. S. 1539.

[4]) ist das (als Wortzeichen *šps* zu lesende) Determinativum für ehrwürdig.

[5]) Pap. Hood, den der jüngst verstorbene Wilbour in die Wissenschaft einführte, stammt wohl aus der Zeit zwischen der 21. und 26. Dyn. I, 12 beginnt die Aufzählung der lebenden Wesen. Götter und Manen (*νέκυες*) fangen an, dann kommt der König und seine Familie, dann die Reihe der Hofbeamten, die mit dem *ṯıt* Gouverneur anhebt.

vaticanischen Papyrus: [1] „die rechte (scil. Seite) dem Horus, die linke dem Set". Die Guten und Bösen werden auch wie die biblischen Schafe und Böcke auf die rechte und linke Seite gestellt. Im Pap. Hood (I, 14) kommt der Wedelträger zur Rechten des Königs zwar erst unter den Hofbeamten an der neunten Stelle vor, er konnte aber auch andere Würden bekleiden, die der des Wedelträgers im Pap. Hood vorangehen. Als Beispiel weisen wir auf den Würdenträger *m 'yı* (19. Dyn.).[2]

Wie dieser Titel sich auf die rechte Seite des königlichen Körpers bezieht, so ein anderer auf die Augen und Ohren des Pharao. Er wird gewöhnlich mit Bezug auf die beiden Reichshälften verwandt und heisst [3] *'irt" n stn 'nḫ" n b'iti* „die beiden Augen des Königs von Oberägypten, die beiden Ohren des Königs von Unterägypten", oder mehr ausgeführt [4] *'ir-t" n stn m n-t' ḳm' 'nḫ" f m spt' tı mḥ* „die beiden Augen des Königs in den Städten des Südlandes, seine beiden Ohren in den Nomen des Nordlandes". Diese Titel entsprechen dem ὀφθαλμὸς βασιλέως etc. bei den Persern, wo sie den höchsten Polizeibeamten und Spähern des Herrschers zuertheilt wurden und nach H. Brugsch (im persischen Reiche) noch heute fortbestehen sollen. In Aegypten waren sie natürlich sehr viel älter. Die beiden oben mitgetheilten Beispiele stammen aus der 18. Dyn. Der Feldhauptmann Amen m ḥeb führt den Titel der „beiden Augen und Ohren des Königs" neben anderen, die ihn als einen dem Pharao nahe stehenden Würdenträger bezeichnen. Auch am Nil wurden diese Beamten bis in spätere Zeiten beibehalten, und unter der 26. Dyn. finden wir sogar Hofdamen und weibliche Sekretäre der Königin, die mit diesem Titel geehrt werden. So hören wir im Grabe einer Dame , die auch weiblicher Schreiber oder Sekretär der Königin ( ) war, die Verstorbene ( ) „Augen der Königin und Ohren der Königin" nennen. In ganz analoger Weise ist der Titel *rı n stn 'nḫ' n b'iti* „der Mund des Königs von Oberägypten, die beiden Ohren des Königs von Unterägypten" gebildet. Er ist vielleicht dem des *Stn wḥmw* d. i. des Wiederholers (scil. die Rede) des Königs, des Sprechers oder Herolds gleichzusetzen, der Amtsgenossen gehabt haben muss, da im Pap. Hood[5]) ein erster oder Haupt- (*tpi*) *wḥmw* Sr. Majestät genannt wird.

[1]) Pap. Hood I, 14.

[2]) Lepsius, Denkm. III, 240 fgd.

[3]) Grab des Amen m ḥeb: Zeitschr. 1873, 1 fgd.; sowie Zeitschr. d. Dn morgenl. Gesellsch. 1876; G. Ebers, Grab des Amen m ḥeb, S. 400 und 401, Anm. 1.

[4]) Lepsius, Denkm. III, 76. 6.

[5]) Pap. Hood I. 14.

Einen Titel „die Nase des Königs“ fanden wir nicht, obgleich *fnḏ*, *fnd*, *fnṭī* und *ḫnt*, *ḫntī* etc. als hervorragendster Theil des Gesichtes (*tp n fnd* „die Nasenspitze“) benutzt wird, um das Vorderste zu bezeichnen. Im Hause ist *ḫnt*, *ḫntī* „der vorderste Raum, das Vorgemach“, die Mitglieder des Hofstaates aber, die sich dort aufzuhalten haben, sind die *'im' ḫnt* „die zum Vorgemach Gehörenden“ oder „Kammerherren des Königs und der Königin“.

Auch des Herzens bedient man sich bei der Bildung von Beamtentiteln. Der *'im ḥ'tī* ist der „zum Herzen oder in das Herz des Königs Gehörende, der Vertraute“. Der *'imı ḥ'tī* ist „der seinem Herzen Angenehme oder Freund“. Der *mḥ ḥ' tī* ist der das Herz (des Pharao) Erfüllende und also gleichfalls Freund oder Liebling. Der Feldhauptmann Amen m ḥeb wird in seinem Grabe[1] *'iḫ ḥ' tī* d. i. „der Stolz (Glanz) des Herzens des Königs von Unterägypten“ genannt und zuvor im Parallelismus *pḫı ḥ'tī* „die Hälfte des Herzens (Seele) des Königs von Oberägypten“. Ferner nennt sich dieser hervorragende Kriegsmann wie mancher seiner späteren Collegen[2] *'ir rd"* „der zu den Füssen Gehörende, der Gefährte der Füsse des Pharao“, d. i. der Gefolgsmann und etwa unser Adjutant. Der Begriff der Unzertrennlichkeit wird durch diesen Titel zum Ausdruck gebracht, und er bezieht sich nicht nur auf den Kriegsdienst, sondern auch auf den im Innern des Palastes. Ja ein zu den Füssen Gehörender, ein Gefährte der Füsse steht wenigstens in späterer Zeit auch im Dienste der Königin. So rühmt sich auf dem von uns veröffentlichten Naophorus des *Hrwzl*[3]) dieser grosse Herr, dass er [4]) *'ir rd stn-t"* „Gefährte der Füsse der Königin“ gewesen sei. Hier wird also unser Titel mit „Kammerherr“, „Haushofmeister“ oder „Haremsvorsteher“ zu übersetzen sein. Die Königin, der Hrwzl als solcher diente, war die durch ihre schöne Statue im Museum von el-Gise berühmte *'Imn'ird'is* aus der 25. Dyn. Auch er wurde ein *'imı ḥ'tī*[5]) genannt, d. i. ein Liebling, doch nicht nur der Königin, sondern, wie er ausdrücklich hervorhebt, ? *n? wr nds* „für den Grossen und für den Geringen“. Dass er auch

---

[1]) Inschrift des Amen m ḥeb l. l. Z. 1.

[2]) Ebenso heisst es anderwärts, z. B. von einem Offizier aus der Zeit Thutmosis IV (Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1896, S. 100): .

[3]) Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Gesellsch. 1873, S. 139 fgd. Die Lesung dieses Namens steht noch immer nicht fest und kann sich schon wegen des *H* kaum mit (Lieblein, Dictionnaire des noms hiérogl. N. 1235) decken.

[4]) l. l. S. 139. Vorderseite, Z. 1.

[5]) l. l. S. 143. Linke Seite, Z. 1.

für die Person der Königin und ihren Schmuck zu sorgen hatte, geht aus dem Titel [hieroglyphs] *si nfr kʿt ntr dwi* „der erste Hüter der Schönheit der Königin" hervor. Als [hieroglyphs][1]) *mr 'ip-t ntr ḥmt* „Vorsteher des Harems der göttlichen Frau" ist er mit den Beamten in gleicher Stellung an den muslimischen Höfen im heutigen Orient zu vergleichen, doch kann er wegen seiner hohen priesterlichen Stellung[2]) kaum ein Eunuch gewesen sein. Zu erwähnen ist hier noch einmal der Titel der Königin [hieroglyphs] *ntr d-t*[3]) „die göttliche Hand". Der Mangelleidende ist es, den Ḥrwɔl zu ihr gelangen lässt; als Geberin wird ihr also recht sinnig der Name der „göttlichen Hand" beigelegt.

Auf diejenigen Beamten, die sich mit den Körpertheilen des Pharao zu beschäftigen hatten, wie auf den [hieroglyphs] *mr 'ir ḥbʿy-t*[4]) „Vorsteher der Nägelbesorger" (Manicure und Pédicure) und auf den [hieroglyphs] *ḥrp*[5]) *'ir šn* „Obersten Haarmacher" (Hoffriseur) mag hier nur hingewiesen werden.

Zu dem Abschnitte „die Namen Aegyptens" möchten wir noch auf zwei Stellen hinweisen, die Aegypten deutlich als „Auge", und zwar als „Auge des Rʿ" bezeichnen. Sie finden sich auf dem Schrein von Saft el-Henneh.[6]) In der ersten (Taf. 4, Z. 3) steht statt „Aegypten" [hieroglyphs] *'ir-t Rʿ*, in der zweiten (Taf. 6, Z. 6) [hieroglyphs] *'ir-t Rʿ* „das Auge des Rʿ". Hier steht es im Parallelismus dem [hieroglyphs] Bḳ-Baum- oder Myrabolanumlande gegenüber.

Diesem Abschnitte sollte ein anderer folgen, der sich mit der Bedeutung der Körpertheile auf dem Gebiet der Mythologie beschäftigt; wir sahen aber von ihm ab, weil uns, wie auch schon mehrfach bei dem hier Mitgetheilten, die Behandlung der einzelnen Gliedmassen, die der zweiten Abtheilung dieser Betrachtung überlassen bleibt, fortwährend zur Berücksichtigung mythologischer Anschauungen nöthigt.

---

1) 1. l. S. 139 und 40, Z. 1 und 2.
2) l. l. S. 145. Rechte Seite, Z. 1.
3) l. l. S. 143. Linke Seite, Z. 3 und 4.
4) Mariette, Les Mastaba de l'ancien empire. Publié par G. Maspero, Paris 1881—1884, p. 284.
5) l. l. p. 446.
6) Naville, Goshen and the shrine of Saft el-Henneh, London 1887.

Ende der ersten Abtheilung.



Akademische Buchdruckerei von F. Straub.



Akademische Buchdruckerei von F. Straub.